

ALEXANDRU BOBOC

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

ORIENTĂRI ȘI TENDINȚE
ÎN FILOSOFIA NEMARXISTĂ
DIN SECOLUL XX

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
BUCUREȘTI - 1980

CUPRINS

Cuvint înainte	5
Introducere	7
 I. NEOKANTIANISMUL	 19
1. Kant și gândirea contemporană	19
2. „Școala de la Marburg”, <i>Cohen</i>	28
3. „Școala de la Baden”, <i>Rickert</i>	39
4. „Realismul critic”. <i>Hönigswald</i>	49
5. Încercări de sinteză și depășire. <i>Cassirer</i>	56
6. Neocriticismul francez și italian	67
 II. NEOHEGELIANISMUL	 71
1. Hegel și dialectica modernă	71
2. Neohegelianismul anglo-saxon	80
3. Neohegelianismul în Italia. <i>Croce</i>	83
4. Neohegelianismul german	92
5. Alte forme: „Neohegelianismul existențial”	100
 III. NEOROMANTISMUL, „FILOSOFIA VIETII”	 105
1. Neoromantism și antiromantism: <i>Nietzsche</i>	107
2. „Lebensphilosophie”. <i>Dilthey; Spengler</i>	119
3. Neovitalism și neospiritualism. <i>Bergson</i>	138
4. Alte forme (Unamuno: Ortega y Gasset)	150

IV. PRAGMATISMUL	153
1. Ch. S. Peirce și „pragmaticismul”	155
2. Pragmatismul american de la James la Dewey	161
3. Alte forme (F. C. S. Schiller; G. Papini; H. Vaihinger)	173
V. FENOMENOLOGIA	179
1. Precursori și modele: Brentano	179
2. E. Husserl: fenomenologia ca metodă și filosofie	184
3. M. Scheler: fenomenologia ca ontologie a valorilor și a umanului	207
4. Alte forme. Proiecte și construcții fenomenologice în științele umane	214
5. Fenomenologia astăzi	218
Încheiere	227

CUVINT INAINTE

Motto: „Nimeni nu începe cu propria sa gândire. Fiecare găsește prezentă în vremea lui o anumită stare de fapt a cunoașterii și a punerii problemelor, stare în care el se integrează și de la care pornește în cercetare“.

N. Hartmann

Rostul acestui Cuvînt înainte este numai explicativ, și nu programatic. Proiectul metodologiei cercetării și al căilor de acces spre filosofare și filosofie, spre ceea ce Kant numea „țara intelectului pur“ sau „țara adevărului“ (un nume plin de farmec) se află în Introducere, concepută ca parte integrantă a lucrării de față.

Ceea ce în principal trebuie cuprins în aceste rînduri, este mărturisirea deschisă că elaborarea ce urmează constituie numai o primă parte a ceea ce se anunță în titlu: Filosofia contemporană. Orientări și tendințe în filosofia nemarxistă din secolul al XX-lea.

Cauzele alegerii acestei soluții sînt multiple. Dintre acestea menționăm: a) vastitatea și dificultățile domeniului de cercetare; b) stadiul încă incipient al studierii și evaluării unor curente ale gândirii filosofice contemporane; c) perspectiva de abordare multi-laterală oferită de metodologia materialismului dialectic și istoric; d) sporirea surselor de informație și îmbogățirea experienței de cercetare; e) descoperirea (tîrzie, desigur) a unor valențe noi și înnoitoare ale operelor unor gânditori contemporani; f) nevoia unei întoarceri la sursele moderne, pentru a înțelege „secretul“ configurațiilor ideatice contemporane; g) constatarea (inedită, pe alocuri) că fiecare orientare filosofică este o „experiență a gândirii“ (cum ar spune Heidegger), care se cere evaluată în dinamica ei specifică și la proporțiile impactului ei în trecut și astăzi; h) în sfîrșit (dar nu în ultimul plan al importanței), nevoia unei analize critice și a unei evaluări nuanțate, cu discernămînt.

În abordarea mai în detaliu a cîtorva dintre principalele orientări ale gândirii contemporane am încercat, se poate vedea mai departe, o dezbatere ancorată în contemporaneitate. Căci nu numai

curente filosofice tratate în cele ce urmează, ci și problematica ridicată de ele constituie, parțial, evident, o componentă a frământărilor și a dezbaterilor teoretice actuale.

Desigur, nu pretind că am epuizat totul în cercetarea orientărilor asupra cărora m-am oprit. Pe baza experienței de pînă acum am propus o anumită ordonare pe curente și orientări a filosofiei contemporane și am încercat o analiză critică marxistă obiectivă, nuanțată, conformă concepției documentelor partidului nostru despre dialogul și confruntările de idei din lumea contemporană. Fiind vorba de studii istorico-filosofice, care nu se pot face fără texte și fără trimiteri (nu poți scoate informația nici măcar din miticul dar mirificul cap al Minervei), am folosit, în mare măsură, procedeul citărilor și al parafrazării, cu bogate note de subsol.

Aduc mulțumiri, și pe această cale, colegilor mei din specialitate, pentru observațiile și sugestiile lor. Întrucît este totdeauna loc pentru mai bine, voi recepta cu bucurie orice recomandare și propunere izvorîte din cunoaștere și autentic fond moral, convins fiind că acestea nu vor putea duce decît la progresul domeniului și la cultivarea adevărului și frumosului.

Autorul

INTRODUCERE

1. **Lucrarea de față constituie o continuare a cursului de *Istorie a filosofiei contemporane* și, asemeni primului volum (1976), încearcă o sistematizare care îmbină modalitatea prelegerii universitare cu cea a studiului de specialitate.**

În atenție stau principalele orientări și tendințe ale filosofiei nemarxiste din secolul al XX-lea, privite în configurația și dinamica lor specifică, pe cât posibil, la nivelul actual al informării și al circulației valorilor și, mai ales, în dialogul contemporan de idei. Deși într-o ordonare și încadrare pe curente discutabilă, inevitabil, sub unele aspecte, acest studiu se particularizează printr-o selectare a unui imens și variat material sub genericul *probleme fundamentale la marii filosofi* și urmărește introducerea cititorului în înțelegerea conceptelor cardinale și a domeniilor mai noi ale creației teoretico-filosofice: filosofia limbajului, epistemologia, ontologia umanului, axiologia, filosofia istoriei, filosofia culturii, antropologia filosofică, filosofia acțiunii.

Totodată, ne-am preocupat de păstrarea unui echilibru între cercetarea istorico-filosofică (prin forța faptelor, cu fiecare orientare am reintrat, din alt unghi de vedere, evident, în istoria secolului al XX-lea) și cercetarea stadiului actual al școlilor și curentelor nemarxiste, a modificărilor intervenite în cîmpul acestora sub influența gândirii lui Marx și a marxismului, precum și a profundelor mutații în știința și practica socială a secolului nostru.

Ca urmare, nu am intenționat făurirea unui tablou complet al filosofiei nemarxiste contemporane, cuprinderea tuturor curentelor, tendințelor și gânditorilor, ci, în urma unor caracterizări de ansamblu (pe curente, cu marcarea contribuțiilor mai de seamă ale unora dintre personalitățile reprezentative), ne-am oprit la gîndi-

torii pe care, cu formula reușită a lui Karl Jaspers, i-am putea numi *die maßgebenden Menschen*, cei care au dat expresie exemplară unei anumite direcții și au produs deschideri, au determinat înnoiri în însuși stilul de gândire, în filosofia și cultura veacului nostru.

Este lesne de observat că am cuprins în acest volum (în forma caracterizărilor de ansamblu, desigur) școli și gânditori care și-ar fi justificat prezența mai bine în primul volum al lucrării noastre (o parte a acestora, căci alții rămân doar în atenția unei eventuale a II-a ediții a primei părți). Am avut nevoie de o asemenea formulă de lucru pentru a contura un tablou mai larg al orientărilor specifice secolului al XX-lea și, mai ales, pentru a marca varietatea punctelor de vedere și dificultățile generate de criza idealismului filosofic, însoțite de încercări de ieșire în direcții mai pozitive, spre „realism” sau chiar spre materialism.

2. În ceea ce privește metodologia criticii filosofice, am pornit de la documentele partidului nostru, expresie a marxismului creator în acțiune, de la concepția P.C.R. cu privire la raporturile dintre materialismul dialectic și istoric și alte sisteme de gândire. Căci experiența ultimelor decenii a evidențiat tot mai mult caracterul activ, dinamica specifică a dialogului de idei în lumea contemporană și a determinat totodată o atitudine mai combativă a marxismului față de alte orientări filosofice, atitudine diferențiată însă, care ia în considerare modificările intervenite în evoluția acestora, tendințele pozitive. Tocmai în acest sens, în Programul partidului nostru se subliniază că, „în activitatea politico-educativă se va demonstra științific netemeinicia concepțiilor idealiste și *limitele altor filosofii*”¹ (subl. n.).

În spiritul concepției revoluționare despre lume, actului critic în filosofie îi este deci constitutivă nota nuanței și a măsurii și, de aceea, aprecierile globale (de obicei fără acoperire în analiza unor surse și în argumentare) și, mai ales, etichetările constituie un anacronism cu atât mai supărător cu cât blochează orice deschidere către solul veritabil al creației teoretice și încearcă să consacre exclusivismul.

Ca filosofie deschisă și filosofie a deschiderii totodată, materialismul dialectic și istoric s-a constituit și dezvoltat în polemică constructivă cu alte teorii și prin analiza și generalizarea continuă a noilor experiențe social-politice și științifice, precum și prin va-

¹ Programul Partidului Comunist Român de lădurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism, Editura politică, București, 1975, p. 156.

lorificarea critică a dezvoltărilor teoretice ale altor orientări filosofice. Așa cum sublinia secretarul general al partidului nostru, marxismul „ține seama de tot ceea ce a făurit mai valoros inteligența umană”; de fapt, el însuși „s-a făurit și dezvoltat prin însumarea și generalizarea teoretică a celor mai mari descoperiri ale științei, ale gândirii sociale, ale practicii revoluționare”².

Pentru înțelegerea adecvată a noilor fenomene din lumea contemporană, a confruntărilor ideologice actuale este necesară, în primul rând, clarificarea unor laturi esențiale ale gândirii marxiste însăși, privită, nu în sine, ci în acțiune, în structura practicii revoluționare, în funcția ei de „călăuză în acțiune”.

Spre o asemenea înțelegere îndeamnă, de fapt, întreaga activitate a partidului nostru, a secretarului său general, care a subliniat în repetate rânduri necesitatea schimburilor și confruntărilor de idei și de opinii, fără ca cineva să considere că a spus ultimul cuvânt într-o problemă sau alta. „În legătură cu aceasta — preciza tovarășul Nicolae Ceaușescu — e bine să ne reamintim avertismentul lui Marx și mai târziu al lui Lenin, după care tezele teoretice ale socialismului, concepute de ei, nu trebuie privite ca ceva imuabil, elaborate o dată pentru totdeauna”³.

De fapt, cu o deplină claritate aceste probleme și-au găsit tratarea creatoare mai pe larg în *Expunerea din 3 august 1978* a secretarului general al partidului nostru, expunere care constituie un amplu program științific de gândire și acțiune revoluționară, o contribuție substanțială la analiza și înțelegerea problemelor fundamentale ale lumii contemporane, a fenomenelor și realităților noi din mișcarea comunistă și muncitorească, a marilor confruntări ideologice din lumea contemporană.

În spirit realist și cu o mare forță de convingere se argumentează că „forțele revoluționare progresiste și, în primul rând, partidele comuniste și muncitorești”, trebuie „să fie mai active . . . , să desfășoare o amplă și susținută activitate de clarificare politico-ideologică”, să ridice la un nivel tot mai înalt această activitate⁴. Căci „în lumea contemporană, ca de altfel întotdeauna de-a lungul istoriei, există o intensă confruntare ideologică între forțele revoluționare și progresiste, pe de o parte, și clasele exploa-

² Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Adunarea festivă consacrată centenarului nașterii lui V. I. Lenin*, Editura politică, București, 1970, p. 37.

³ Nicolae Ceaușescu, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice*, Editura politică, București, 1971, p. 30.

⁴ Nicolae Ceaușescu, *Expunere la Ședința activului central de partid și de stat. 3 august 1978*, Editura politică, București, 1978, p. 50.

tatoare și cercurile reacționare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societății, ale drepturilor și libertăților maselor, ale condiției umane, ale gândirii filosofice și creației spirituale”⁵.

De fapt, activitatea noastră politico-educativă „trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaștere a legiților dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii și științei moderne, militant activ pentru transformarea revoluționară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului”⁶. Înfăptuirea acestor deziderate majore impune, pe lângă un efort constant de activizare a tuturor forțelor, o raportare critică, echilibrată la tot ce s-a afirmat ca valoare în lumea contemporană. Așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu cu alt prilej, „trebuie să preluăm tot ceea ce s-a creat bun în trecut în toate domeniile de activitate, inclusiv în domeniul artei, literaturii, al concepțiilor filosofice (subl. n.). Dar trebuie să preluăm totul în mod critic, relevând tezele greșite conținute în unele dintre aceste opere, chiar dintre cele mai valoroase”⁷.

3. În lumina acestor indicații de principiu, metodologice, am încercat în cele ce urmează să evaluăm o mare experiență a filosofiei contemporane* nemarxiste, să prezentăm cititorului principalele ei orientări și tendințe, reținând atenția nu numai asupra laturii critice, ci și asupra contribuțiilor prin care unii dintre gânditorii analizați ocupă un loc de seamă în progresul valorilor teoretice în cultura universală. Căci noi pornim de la premisa că trebuie să facem o deosebire categorică între dialogul cu alte filosofii și controversele între marxisti, schimbul de opinii, pe aceeași bază a concepției revoluționare despre lume, în vederea rezolvării unor probleme filosofice sau social-politice.

În esență, gândirea filosofică contemporană se caracterizează printr-o problematică nouă și prin constituirea unor noi domenii,

⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁶ Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, Editura politică, București, 1979, p. 85.

⁷ Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic. 6 octombrie 1976*, Editura politică, București, 1976, p. 9.

* Fără a încerca o definire a ceea ce numim *filosofie contemporană*, menționăm că avem în vedere aci dezvoltarea filosofiei în secolul al XX-lea, dezvoltare ale cărei premise se află încă la sfîrșitul secolului trecut. Conștient de necesitatea unei atari definiri, m-a preocupat însă, în primul rînd, concep-tul de filosofie cu care se operează în „filosofia contemporană”.

care pun totodată într-o nouă lumină pe cele tradiționale. Evident, ontologia, gnoseologia, metodologia, teoria categoriilor își află elaborări cu totul noi în condițiile dezvoltării impetuoase a științei, a filosofiei limbajului, epistemologiei, axiologiei, praxiologiei, antropologiei filosofice, filosofiei culturii.

Lupta dintre materialism și idealism, dintre dialectică și metafizică evidențiază astăzi tot mai insistent *necesitatea de a distinge riguros între o anumită problematică și interpretarea ei într-un sistem filosofic*. Faptul că unele discipline (epistemologia, axiologia, praxiologia, antropologia filosofică etc.) s-au dezvoltat în cadrul unor școli idealiste nu justifică negarea sau neglijarea lor. Gîndirea marxistă este solicitată în modul cel mai direct în dezvoltarea disciplinelor teoretice amintite, în depășirea marilor dificultăți la care au ajuns acestea din cauza interpretărilor idealiste și metafizice.

Critica filosofică marxistă trebuie, în primul rînd, să ia în considerare sus-menționatele distincții, să evite aprecierile globale, nenuanțate, oferind o imagine veridică asupra universului filosofic contemporan.

De fapt, filosofia nemarxistă contemporană nu se prezintă ca un tot omogen, ci cunoaște o dinamică specifică, observabilă în evoluția orientărilor ei, chiar în opera unor gînditori de seamă.

Nu trebuie trecută cu vederea o anumită deschidere și receptivitate la unii dintre reprezentanții principalelor orientări și tendințe în dialogul cu marxismul, cu toate că nu le lipsesc atitudini critice la adresa marxismului.

Pe ansamblu însă, așa cum au probat-o lucrările celui de-al XV-lea Congres mondial de filosofie (Varna 1973), precum și congresele speciale (Congresul Kant, Mainz, 1974; Congresul Hegel, Moscova, 1974; Congresul Hegel, Stuttgart, 1975; al XI-lea Congres german de filosofie, Göttingen, 1975; Congresul fenomenologilor, München, 1976; cel de-al VIII-lea Congres internațional de estetică, Darmstadt, 1976) și cel de-al XVI Congres mondial de filosofie (Düsseldorf, 1978), a crescut forța de atracție a gîndirii marxiste. Aceasta nu înseamnă însă că s-ar justifica unele tendințe de diminuare a combativității și, cu atât mai puțin, iluziile unor filosofi nemarxiști (P. Ricoeur, de pildă), după care opoziția dintre materialism și idealism ar fi „depășită”.

Critica filosofică marxistă trebuie să dea un sens activ dialogului cu alte sisteme de gîndire, să urmeze îndeaproape principiile unei consecvente lupte ideologice. În același timp însă, trebuie să ținem seama de două fapte incontestabile: 1) creșterea prestigiului și a influenței marxismului pe plan mondial; 2) evoluția pozitivă

a unor gînditori nemarxiști și chiar a unor școli filosofice nemarxiste.

Este semnificativ, de pildă, că după cel de-al XIV-lea Congres internațional de filosofie (Viena, 1968) aproape nu există manifestare internațională în domeniul filosofiei la care să nu se simtă influența gîndirii marxiste. Mai mult, încă de la începutul deceniului al șaptelea, unii filosofi nemarxiști de orientare „realistă” (W. Sellars), fenomenologică (M. Farber și cercul de la Buffalo, S.U.A., L. Landgrebe și cercul de la Köln, R.F.G.), existențialistă (J.-P. Sartre), structuralistă (Cl. Lévi-Strauss), încearcă o mare receptivitate față de marxism, unii dintre ei (Sellars, Sartre) apropiindu-se de pozițiile marxiste. Și mai semnificative sînt, credem, orientări ca „neoraționalismul” (G. Bachelard, F. Gonseth, J. Piaget), aliați ai dialecticii și ai spiritului scientist, precum și „Școala de la Frankfurt” (H. Marcuse, E. Fromm, M. Horkheimer, Th. Adorno), care, deși se oprește în fața acceptării tezei revoluției clasei muncitoare și a realității socialismului, a obținut rezultate notabile în studiul problematicii omului și culturii, dezvoltînd, sub influența opoziției de stînga din țările apusene, o susținută critică a societății capitaliste contemporane.

Elemente pozitive conțin, credem, unele demersuri ale structuraliștilor, care, cel puțin pentru uzul lingvisticii, filosofiei limbajului, esteticii și axiologiei, oferă o serie de concepte și procedee operatorii integrabile în perspectiva dialecticii materialiste, dar care nu justifică pretențiile (lui M. Foucault, de pildă) de înlocuire a dialecticii cu structuralismul. Semnificative sînt, de asemenea, unele rezultate ale hermeneuticii, care, în opoziție cu mîrginirea pozitivistă a școlii analitice contemporane, susține (H.-G. Gadamer, de pildă) autonomia dimensiunii teoretico-filosofice în raport cu cea teoretico-științifică, iar pe un alt plan (P. Ricoeur, de pildă) conduce la constituirea unei hermeneutici a culturii, bazată pe generalizarea unor rezultate ale cercetărilor speciale asupra creației umane.

Se observă totodată o criză a neopozitivismului, care încearcă fie un compromis cu fenomenologia (în contextul în care și unii fenomenologi practică analiza limbajului și preiau totodată procedee analitice), fie un punct de vedere „realist” oarecum nonpozitivist (K. Popper), sub influența, desigur, a unei puternice mișcări antipozitiviste, care începută cîndva de Planck, Einstein, M. von Laue, M. Born, se afirmă tot mai pronunțat în rîndurile marilor savanți contemporani.

În spiritul dialecticii și al istorismului marxist, nu putem deci să nu recunoaștem unele contribuții teoretice aduse de alte orien-

tări filosofice la tratarea și înțelegerea unor sfere teoretice, ca: analiza semiotică și logică, epistemologia genetică, structuralismul, hermeneutica etc. Precizăm însă că modelele metodologice elaborate de aceste orientări nu se pot substitui metodei dialectice materialiste, ci au numai o valabilitate relativă la cercetarea unui anumit domeniu. De fapt, chiar la unii filosofi nemarxiști (mai ales „realiști”, fenomenologi și structuraliști) se observă căutarea unei perspective integratoare, tendința de a depăși propriile metode în direcția dialecticii și istorismului.

Starea actuală a dezvoltării filosofiei și a dialogului de idei demonstrează cu prisosință în principal următoarele două teze: 1) că marxismul a devenit un centru de referință, de focalizare și de veritabilă valorizare a rezultatelor progresului teoretico-științific; 2) că filosofia nemarxistă nu se poate reduce la cercul școlilor idealismului, aflat astăzi în plină criză, pe fondul mai general al crizei concepției burgheze despre lume, ci prezintă tendințe noi, deschideri spre dialectică și umanism.

Acestea nu trebuie să conducă însă la neglijarea criticii idealismului, a manifestărilor de iraționalism și fideism și nici a pozițiilor antimarxiste, prezente pe fondul confruntărilor ideologice din epoca noastră. Un principiu rămâne absolut în actul complex de evaluare a creației teoretice contemporane, în dialogul filosofilor — *principiul partinității*⁸.

4. De fapt, pornind de la documentele partidului nostru, critica filosofică marxistă se caracterizează prin spiritul obiectivității și al nuanței. Și aici însă, credem, se pune problema unei studieri temeinice a obiectului criticii și a unei pregătiri marxiste competente, care să dezvolte critica într-o direcție constructivă, să o transforme într-un act de participare la dezbaterile teoretice și la reconstrucție în unele domenii ale filosofiei.

Trebuie să se înțeleagă mai bine și să se aplice și în acest domeniu spiritul documentelor partidului nostru, care, îndeamnă la o abordare ideologică consecvent marxistă, dar totodată nuan-

⁸ Menționăm că problemele de bază legate de tema „dialog și confruntări de idei în filosofia contemporană”, de principiile acestora sînt tratate pe larg în: Al. Boboc, *Marxism-leninismul și confruntările de idei în filosofia contemporană* (Editura politică, București, 1973, p. 5—31). Într-o altă formă și cu o altă finalitate, ideile au fost reluate și întregite în consultația: *Materialismul dialectic și istoric și lupta actuală de idei în gîndirea filosofică, în: Probleme ale materialismului dialectic și istoric și ale rolului științei și tehnicii în progresul economico-social al țării*, Consultații, 4, București, Editura politică, 1977, p. 7—32.

țată, la evitarea etichetărilor globale și la elaborarea unei argumentări consistente, la obiect.

Ca urmare, trebuie să privim cu mai multă atenție o serie de manifestări în scrisul filosofic, mai ales pe acelea care, sub pretextul interdisciplinarității, se desfășoară, de fapt, pe panta diletantismului și conduc, în oarecare măsură, la pericolul discreditării domeniului. Câtă dreptate avea bătrînul Hegel atunci cînd scria: „Această știință suferă adesea desconsiderarea pe care o aruncă asupra ei faptul că și cei chiar care nu s-au străduit cu ea își închipuie că *pricep* oarecum de acasă cum stau lucrurile în filosofie și că, mișcîndu-se lesne într-o cultură curentă, ei ar fi în stare... să pronunțe sentințe asupra filosofiei. Se admite că pentru a cunoaște celelalte științe este nevoie de a le fi studiat și că numai pe baza unei astfel de cunoașteri sîntem îndreptățiți să ne pronunțăm asupra lor. Se admite că pentru a face o gheată e nevoie să fi învățat și practicat acest lucru, cu toate că orice om are, în propriul lui picior, măsura ghetei, așa cum are mîini și în ele îndemînarea naturală pentru îndeplinirea unei astfel de munci. Numai pentru filosofare nu ar fi nevoie de un atare studiu, nici de învățare, nici de osteneală”⁹.

5. Desigur, o asemenea raportare la modalitățile învechite de a scrie despre filosofie poate să pară destul de insolită într-o introducere! Sîntem convinși însă că, fără părăsirea unor asemenea modalități, critica filosofică marxistă nu va reuși să ofere un tablou veridic asupra gîndirii contemporane, asupra marilor confruntări ideologice din epoca noastră, epocă ce manifestă încă o încredere constantă (e adevărat, lipsită de patosul acelor „avînturi eroice”, cultivate de Giordano Bruno și de gîndirea Renașterii în ansamblu, precum și de faustismul creației romantice) în puterea și măreția *spiritului uman*. Căci, dincolo de criza unei organizări perimate a societății și a culturii, acesta renaște ca Pasărea Phönix, dar nu numai din simbolica cenușă a trecutului, ci și din nepuizabilele potențe ale omului demiurg, făuritorul propriei sale istorii și al universului valoric.

În ansamblul formelor fundamentale ale culturii — care prezintă în socialism o dinamică specifică, o unitate stilistică proprie și un ritm al dezvoltării și al integrării în practica socială nemaiîntîlnite în fluxul creației valorice moderne — filosofia este me-

⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, Partea I: *Logica*, Editura Academiei, București, 1962, p. 44.

nită, în primul rînd, să dea sens căutărilor și afirmării omului, să fie un îndreptar al cunoașterii și acțiunii. Prin statutul ei științific și ideologic totodată, prin funcționalitatea ei umanistă, filosofia marxistă poate și trebuie să modeleze și să exprime conștiința critică a noii epoci, să intensifice activismul acesteia, capacitatea ei de influență asupra vieții, contribuind astfel la desfășurarea procesului complex de discernere și integrare a valorilor, la „aprofundarea teoretică a problemelor dezvoltării orînduirii noastre”, la „prefigurarea evoluției în perspectivă a societății noastre socialiste”¹⁰.

Importanța deosebită a activității teoretico-ideologice și politico-operative în societatea socialistă multilateral dezvoltată are astfel drept consecință *o nevoie funciară de filosofie* și de valoare teoretică în genere, ceea ce obligă totodată filosofia să fie tot mai strîns legată de viața socială concretă, de problemele făuririi omului nou și ale noii culturi socialiste.

De fapt, funcția socială a filosofiei, *specificul* legăturii dintre aceasta și viață nu pot fi înțelese decît dacă acceptăm ideea că *filosofia, ca domeniu fundamental al creației umane, este în esența ei reflecție profundă asupra lumii istorice concrete, modalitate formativă și de conștientizare proprie omului, care, în epoca unei revoluții științifico-tehnice și a unei explozii informaționale fără precedent, trebuie să contracareze invazia tehnicizării și excesul specializării și să fie el însuși, un om nou, ce-și făurește o lume tot mai umană.*

În acest sens, considerăm că în socialism filosofia nu este doar un mediu de specializare teoretică (specializare însă cel puțin tot atît de îndreptățită ca oricare alta), ci o formă de afirmare a plenității omului nou, o forță esențială de dinamizare a proceselor sociale și a creației culturale.

Nu putem să nu subliniem totodată că documentele partidului nostru au argumentat în mod științific necesitatea însușirii concepției filosofice marxiste și a împlinirii ei în viața socială, politică și culturală. „Socialismul și comunismul — precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu — sînt rodul creației istorice a maselor, iar acțiunea lor conștientă este rezultatul cunoașterii și stăpînirii legilor generale ale naturii și societății. Iată de ce în edificarea orînduirii noi este indispensabilă însușirea temeinică a concepției revoluționare despre lume și viață, a materialismului dialectic și

¹⁰ Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1979, p. 83.

istoric... Materialismul dialectic și istoric oferă posibilitatea cunoașterii tainelor naturii, ale universului, a înțelegerii marilor procese care au loc în lumea înconjurătoare, a aprofundării legilor dezvoltării societății, a înțelegerii superioare a sensului destinului și rolului omului¹¹.

În felul acesta, rolul filosofiei în viața socială crește, iar necesitățile însușirii temeinice a materialismului dialectic și istoric determină un proces complex de clarificare și dezvoltare în domeniul teoriei, precum și de sporire a valențelor ei aplicative și o intensificare a angajării ei în viața ideologică și socială. Căci militantismul noii filosofii este dat ca o dimensiune esențială prin însăși conceperea ei.

Astăzi, mai mult ca oricând, capătă o rezonanță profetică cuvintele lui Marx din *Teze despre Feuerbach*: „Filosofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba”¹². Posibilitatea acțiunii eficiente a filosofiei marxiste este dată de însăși structura ei științifică, ceea ce o transformă într-o „călăuză în acțiune” și îndreptar metodologic al întregii creații și integrări a valorilor umane.

„Bufnița Minervei”, al cărei zbor în amurg a fost oferit de la Hegel încoace ca metaforă pentru formarea tîrzie a reflecției filosofice¹³, nu se va lăsa niciodată prea mult așteptată!

Desfășurată pe fondul unei intense activități de adîncire și specializare a cercetării, de netăgăduită înăvuiere spirituală, filosofia exprimă în mod exemplar preocupările majore ale științei, cunoașterii și acțiunii umane.

De aceea, raportarea critică justificată la unele neîmpliniri și dificultăți ale filosofiei astăzi nu trebuie să conducă la scepticism și, cu atît mai puțin, la minimalizarea sau neglijarea importanței

¹¹ Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la ședința festivă de deschidere a Congresului al X-lea al U.T.C., a Conferinței a XI-a a U.G.S.R. și a celei de-a III-a Conferințe Naționale a Organizației Pionierilor*, București, Editura politică, 1975, p. 21.

¹² K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. II-a Editura politică București, 1962, p. 6.

¹³ „Pentru a spune încă un cuvînt asupra învățăturii despre cum trebuie să fie lumea — scria Hegel — filosofia ajunge la aceasta în orice caz prea tîrziu. Ca gînd al lumii (subl. n.), ea apare în timp abia după ce realitatea a terminat procesul ei de formare și este gata săvîrșită... Cînd filosofia își pictează cenușul ei pe cenușiu, atunci o formă a vieții a îmbătrînit, și cu cenușul pe cenușiu ea nu poate fi întinerită, ci numai cunoscută; bufnița Minervei nu-și începe zborul decît în căderea serii” (*Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei București, 1969, p. 20).

domeniului. Nu este nevoie ca primatul istoricește condiționat al preferinței pentru creația tehnico-științifică să conducă la devalorizarea altor domenii ale creației umane! Căci, așa cum spuneau latinii, *sol lucet omnibus*! Fără a spera într-un *consensus omnium*, amintim aici cuvintele unui titan al gândirii moderne: „orice filosofie este... o verigă în lanțul întreg al dezvoltării spirituale”, „cunoașterea a ceea ce este esențial în epoca sa”, „floarea ei cea mai aleasă”¹⁴.

Propunându-și să introducă cititorul în cunoașterea laturii majore a universului idealic al secolului nostru, lucrarea de față încearcă să fie totodată o pledoarie pentru filosofare și pentru filosofie de bună calitate, izvorită din necesitățile practicii social-istorice și orientată în direcția acțiunii acestora. Sintetizînd o experiență de cercetare și predare a istoriei filosofiei, dezvoltările ce urmează, lacunare în multe privințe (datorită complexității domeniului și stadiului actual al informării)¹⁵, sînt menite să

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Preluceri de istoria filosofiei*, vol. I, Editura Academiei București, 1963, p. 50, 58.

¹⁵ Menționăm că gruparea școlilor filosofice contemporane în orientări sau curenți nu este o problemă atît de ușoară cît s-ar părea la prima vedere. Pentru semnălarea dificultăților amintim aici cîteva dintre formulele propuse de istoriografia filosofiei.

Astfel Johannes Hirschberger (*Geschichte der Philosophie*, II. Teil: *Neuzeit und Gegenwart*, 4. Aufl., Herder, Freiburg—Basel—Wien 1960) prezintă (chiar de la ed. I, 1952) *filosofia contemporană* în două capitole mari: I) *De la secolul al XIX-lea la secolul al XX-lea*: 1) Herbart — de la idealism la realism; 2) Bolzano și tradiția postkantiană, inclusiv F. Brentano și școala austriacă; 3) Schopenhauer și voluntarismul; 4) materialismul (Feuerbach, Marx, Engels, Plehanov, Lenin, materialismul naturalist); 5) Kierkegaard; 6) Nietzsche; 7) fenomenalismul (pozitivismul francez și englez; pozitivismul german și neokantianismul; pragmatismul); 8) metafizica inductivă; 9) neoaristotelismul și neoscolastica. II) *Filosofia în secolul al XX-lea*, 1) filosofia vieții; 2) fenomenologia; 3) ontologie și metafizică (N. Hartmann; realismul critic); 4) filosofia existenței (Heidegger, Jaspers, Sartre, G. Marcel); 5) neopozitivismul.

După F. Heinemann (*Schicksal und Aufgabe der Philosophie im XX. Jahrhundert*, în „Die Philosophie im XX. Jahrhundert”, hrsg. von F. Heinemann, 2. Aufl., E. Klett Verlag, Stuttgart, 1963, pp. 265—292), „în circuitul cultural european” distingem patru orientări principale: 1) *filosofia vieții* (Nietzsche, Dilthey, Klages, Bergson); 2) *fenomenologia* (Husserl, Scheler); 3) *noua ontologie* (N. Hartmann); 4) *filosofia existenței* (Jaspers, Heidegger); „în circuitul cultural anglo-saxon” înțelăm: 1) *pragmatismul*; 2) *instrumentalismul*; 3) *pozitivismul logic*; 4) *școlile analitice* (Moore, Russell, Wittgenstein etc.).

În viziunea lui W. Stegmüller (*Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, 6. Aufl., A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1978), orientările contemporane sînt: 1) *filosofia evidenței* — F. Brentano; 2) *fenomenologia metodică* — E. Husserl; 3) *fenomenologia aplicată* — M. Scheler; 4) *ontologia existențială* — M. Heidegger; 5) *filosofia existenței* — K. Jaspers; 6) *realismul critic* — N. Hartmann;

acopere un gol în literatura de specialitate de la noi și totodată să constituie un indemn pentru un studiu mai amplu de către alții care se vor simți atrași de frumusețea tănuită a domeniului.

7) *idealismul transcendențial* — R. Reininger; 8) *monismul apriorist al existenței* — P. Häberlin; 9) *empirismul modern* — R. Carnap și „cercul vienez”; 10) *cercetarea fundamentelor și filosofia analitică contemporană* — Carnap, Popper Hempel; 11) *L. Wittgenstein*. Evident, autorul la care ne referim are în vedere mai mult filosofia germană și pe cea analitică engleză de după cel de-al doilea război mondial.

Mult mai completă și mai nuanțată este concepția din *Les grandes courants de la pensée mondiale contemporaine*, vol. III—IV: *Les tendances principales* (sous la direction de F. Sciaccia, Fischbacher et Morzorati, Paris—Milano, 1961): 1) dezvoltarea neocriticismului (german, francez, englez, italian); 2) pragmatismul; 3) modernismul (Loisy, Hügel, Ed. Le Roy); 4) *idealismul transcendențial* (Green, Bradley, Royce, Bonsanquet, Hamelin, Croce, Gentile, Brunschvicg); 5) *filosofia vieții*; 6) *fenomenologia*; 7) *existențialismul*; 8) *materialismul dialectic*; 9) *curentul tomist* (Mercier, Maritain, Gilson, Grabmann); 10) *curentul neoagustinian* (Blondel, Lavelle, R. Le Senne, J. Chevalier, G. Berger, M. Nedoncelle, A. Carlini); 11) *evoluția neopozitivismului* (Mach, Avenarius, Poincaré, Vaihinger, Höffding, L.-Bruhl, Russell, Wittgenstein, Schlick, Carnap, Reichenbach, Hempel); 12) *neorealismul și realismul critic american*.

O ingenioasă și, în același timp, sugestivă viziune asupra gândirii ultimelor două secole ne este propusă în seria de volume *The Mentor Philosophers: „epoca ideologiei”* (*The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers*, selected by Henry A. Aiken, A. Mentor Book, The New American Library, New York-Toronto, 1956) pentru secolul al XIX-lea (incluzând, pe lângă filosofia clasică germană, pe Schopenhauer, Comte, Mill, Spencer, Marx și Engels, Nietzsche, Kierkegaard, Mach), „epoca analizei” (*The Age of Analysis, 20th Century Philosophers*, selected by Marton White, New York-Toronto, 1955) pentru secolul XX (cuprinzând pe Bradley, Royce, Moore, Croce, Santayana, Wittgenstein). Interesant că pentru filosofii medievali se folosește denumirea „epoca credinței”, pentru renașcențiști — „epoca aventurii”, pentru secolul al XVII-lea „epoca rațiunii”, iar pentru secolul al XVIII-lea — „epoca cunoașterii”.

Marele neajuns al acestor modalități de structurare a sistemelor de gândire se leagă de reducerea filosofiei universale contemporane la circuitul culturii europene, mai ales al celei apusene.

Menționăm aici că o primă deschidere către noi sfere culturale ale lumii contemporane o inițiază tratatul de *Istoria filosofiei* (vol. I—VI, Moscova, 1957—1965, sub redacția: M. A. Dinik, M. T. Iovciuc și alții). Este vorba de dezvoltarea filosofică în estul și sud-estul Europei, Asia, Afrika și America Latină. Gândirea filosofică a țărilor socialiste și a „lumii a treia” este aici pentru prima dată valorificată, iar curente și școlile devenite celebre sînt abordate, deși cu o oarecare tentă negativistă, prin prisma semnificației lor istorice concrete, în genere la dimensiunile lor reale.

Desigur, intensificarea eforturilor de studiere a creațiilor teoretice puțin cunoscute sau chiar necunoscute va transforma radical viziunea noastră asupra „filosofiei universale”. Date fiind însă posibilitățile reduse de informare, prezentarea filosofiei nemarxiste se va limita în mare măsură la orientările și numele devenite deja clasice, oricum semnificative pentru gândirea contemporană.

I

NEOKANTIANISMUL

1. KANT ȘI GÎNDIREA CONTEMPORANĂ

a. Prin bogăția conținutului, prin ampla ei încercare de sinteză și armonizare a domeniilor teoretico-filosofice, opera lui Immanuel Kant (1724—1804) reprezintă una dintre cele mai valoroase moșteniri ale culturii veacului „luminilor”, trezind admirația și prețuirea generală. „Noi socialiștii germani — scria Engels — ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel”¹. De fapt, preciza Engels, „mișcarea muncitorească germană este moștenitoarea filosofiei clasice germane”².

Ca „teorie germană a revoluției franceze”³, cum o caracteriza Marx, concepția kantiană implică încă de la început un anumit dezacord al teoriei cu practica social-istorică concretă, se desfășoară pe terenul idealismului și al încercărilor de compromis între materialism și idealism, prin „îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filosofice eterogene, opuse”⁴.

Dincolo de contradicțiile și limitele ei istorice însă, filosofia kantiană „aparține momentelor celor mai de seamă ale istoriei dialecticii; ea inaugurează acel progres al filosofiei care, prin Fichte și Schelling, conduce la Hegel, adică la elaborarea dialecticii idealiste... constituie unul dintre nivelele cele mai înalte

¹ K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 334.

² K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 305.

³ K. Marx—Fr. Engels, *Opere* vol. 1, București, E.S.L.P., 1957, p. 89.

⁴ V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, București, Editura politică, 1963, p. 202.

pe care le-a atins umanismul burghez clasic în Germania"⁵. Kant rămîne „un nume mare în istoria culturii universale, în istoria nu numai a poporului german, ci a întregii omeniri. El a fost un inovator și în domeniul științei și în domeniul filosofiei”⁶.

b. Criticismul în sens larg este o tendință majoră în cultura modernă, manifestată ca preferință pentru delimitare, întemeiere și autonomie, pentru afirmarea și justificarea raționalității și a individualității. „Un element de discernămint, de «critică», — scria Mircea Florian — este de la început constitutiv spiritului nou. Elementul critic este condiționat de o conștiință istorică tot mai pătrunzătoare, de trăirea contrastului dintre cele vechi și cele noi, dintre *via antiqua* și *via moderna*, cum se spunea chiar în răstimpul de agonie al culturii medievale”⁷.

De fapt, însăși prima licărire cu privire la valoarea individului și apoi afirmarea umanismului renașcentist sînt însoțite de un început de conștiință critică, care se amplifică apoi în evoluția gîndirii filosofice și social-politice moderne, mai ales prin ideea dreptului natural, *Cogito*-ul cartezian, „spiritul de finețe” pascalian, procedeul analizei newtoniene, cercetarea „asupra intelectului” (Locke, Hume), „știința nouă” a lui Vico, „rațiunea” epocii „luminilor”.

În sens restrîns însă, *criticismul este kantian*; el desemnează orientarea inaugurată de Kant în filosofie, după care „critica rațiunii” (de fapt, „critica cunoașterii”), adică analiza valorii și limitelor funcțiilor cognitive, analiză realizată ca întemeiere a teoriei cunoașterii ca disciplină filosofică autonomă, este condiția *sine qua non* a „metafizicii” (a filosofiei) și a oricărei cercetări filosofice constructive. Kant împărtășea parțial entuziasmul și, implicit, limitele „luminilor”. „*Sapere aude!* Îndrăznește să te folosești de inteligența ta proprie! — scria Kant — aceasta este deci lozincă luminării”⁸.

⁵ M. Buhr, *Immanuel Kant*, 2. Aufl., Reclam jun., Leipzig 1974, p. 160.

⁶ V. F. Asmus, *Immanuel Kant*, Izdatel'stvo „Nauka”, Moskva, 1973, p. 1.

⁷ M. Florian, *Immanuel Kant*, în *Istoria filosofiei moderne*, București Societatea Română de Filosofie, 1938, p. 3.

⁸ Imm. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung*, în *Kleine philosophische Schriften*, Reclam, Leipzig, I. d., p. 203. Așa cum remarcă unul dintre cei mai cunoscuți exegeți contemporani ai criticismului, ceea ce s-a numit „Critica rațiunii” rămîne în genere „în granițele iluminismului filosofic, numai că ea vrea să se apere de nebunia unui intelect, care înfrînză să să privească în finitudinea sa” (G. Funke, *Kant Stichwort für unsere Ausgabe*:

Procedeeul kantian al căutării temeiurilor „transcendentale”, al justificării ridică însă iluminismul la o conștiință critică, dând expresie spiritului de exigență cu care se raporta conștiința burgheză modernă la instituțiile și la ideologia feudală, aspirațiilor umaniste spre aflarea raționalității lumii noi care se plămădea, spre instituirea unei noi table de valori, eliberată de primatul religiozității și deschisă spre afirmarea autonomiei și libertății umane.

Nefindoielnic, marele gânditor german se atașează prin aceasta de tendințele revoluționare ale epocii, de pleiada de gânditori despre care Engels spunea că „s-au manifestat ei înșiși în modul cel mai revoluționar. Ei nu recunoșteau nici un fel de autoritate exterioară. Religia, concepția despre natură, societate, orînduirea de stat, toate au fost supuse celei mai necruțătoare critici; toate trebuiau să-și justifice existența în fața scaunului de judecată al rațiunii sau să renunțe la existență. Rațiunea devenise unica măsură a tot ce există”⁹.

Kant însuși mărturisea că vede în *Critica rațiunii pure* dovada „unei gândiri temeinice”. „Secolul nostru — scria el — este adevăratul secol al criticii, căreia totul trebuie să i se supună. Religia, prin sancțiunea ei, și legislația, prin majestatea ei, vor de obicei să i se sustragă. Dar atunci ele provoacă împotriva lor bănuieli juste și nu pot pretinde la stimă sinceră, pe care rațiunea o acordă numai aceluia care a putut face față examenului ei liber și public”¹⁰.

Prin *Critica rațiunii pure* (1781) — preciza Kant — „eu înțeleg nu o critică a cărților și a sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui independent de experiență, prin urmare rezolvarea problemei posibilității sau imposibilității unei metafizici în genere și determinarea atât a izvoarelor cât și a sferei și limitelor ei, toate acestea însă din principii”¹¹. Sarcina Criticii stă în încercarea „de a schimba metoda de pînă acum a metafizicii”, de a efectua „o revoluție totală”, după exemplul geometrilor și al fizicienilor; *Critica* este

Disziplinieren, Kultivieren, Zivilisieren, Moralisieren, în: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz G.—10. April, 1974, Teil III: *Vorträge*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1975, p. 18).

⁹ K. Marx-Fr. Engels, *Opere*, vol. 20. Editura politică, București, 1964, p. 18.

¹⁰ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. de N. Bagdasar și E. Moisiuc, Editura științifică, București, 1969, p. 13.

¹¹ *Ibidem*, p. 13.

„un tratat despre metodă, nu un sistem al științei însăși”, căreia „îi circumscrie însă întregul contur, capacitățile, limitele și modurile de a-și pune problemele”¹².

Critica nu ne învață o filosofie gata făcută, ci cum să gândim filosofic. De aceea, ea constituie piatra unghiulară a criticismului și sensul întregii analize kantiene. Elaborarea ei presupune însă o amplă sinteză, în urma căreia opera critică, prin puterea ei de concentrare și armonizare, se înfățișează ca „un microcosm filosofic”, ca „un breviar al gândirii moderne”¹³.

Noua metodă se propune printr-o profundă redimensionare a termenului de *transcendental*, care, la Kant, nu se confundă cu *a priori* (universalitatea și necesitatea judecăților științei, justificată prin „rațiunea pură”, independent de experiență), ci este însăși *condiția posibilității* oricărei cunoștințe *a priori* (adică, universale și necesare). „Numesc transcendentală — scria Kant — orice cunoaștere care se ocupă în genere nu de obiecte, ci de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*”¹⁴.

„Transcendentalul” la Kant are astfel autonomie în raport cu empiricul și psihologicul, în raport cu onticul („transcendentul”) chiar. „El determină *a priori* forma, structura necesară, legică a obiectului și obiectivitatea cunoștinței. Deci, fundamentul metodei se află în subiect, ale cărui legități ea le exprimă și le impune obiectului. Aceasta transformă obiectivitatea într-o conformitate cu legitățile subiectului, ceea ce este evident din înseși sarcinile

¹² *Ibidem*, p. 26-27. Așa cum s-a remarcat, dincolo de orice dificultăți rămâne permanentă năzuința lui Kant spre fundamentarea obiectivității cunoașterii. Într-un cînd autorul *Criticii* mărlurisește că D. Hume l-a trezit din „somnul dogmatic”, el „recunoaște de fapt că abia prin Hume a devenit conștient de adevărata însemnătate a problemei obiectivității cunoașterii”; „În fața reflecției filosofice”, această problemă se pune însă „nu ca problemă a cunoașterii pur și simplu, ci ca problemă a raporturilor ce apar în procesul cunoașterii”, ceea ce constituia o mare noutate (J. Kopper, *Zu Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnisurteile*, în: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil I, 1974, p. 97. În traducerea românească, în „Revista de filosofie”, nr. 3, 1977 p. 371). Prin aceasta — precizăm în „Nota explicativă la traducerea amintită — distincția analizată de Kopper „este *fundamentală*, și prin ea Kant se ridică de la *punctul de vedere psihologic* al lui D. Hume la *punctul de vedere logic*, pentru prima dată în istoria gândirii umane punînd problema fundamentelor valabilității și, implicit, ale cunoștinței” (p. 381).

¹³ M. Florian, *Op. cit.*, p. 3.

¹⁴ Imm. Kant, *Op. cit.*, p. 59.

pe care le pune *Critica*: căutarea, expunerea și deducția factorilor transcendențiali, care constituie ansamblul condițiilor posibilității științei¹⁵.

Evident, metoda critică este întemeiată aci pe terenul idealismului gnoseologic, după care, în ordinea cunoașterii, formele *a priori* ale capacității cognitive preced și condiționează obiectul cunoașterii, iar metoda exprimă *numai* legitățile subiectului cunoscător. Definită în esență ca analiză logică-transcendențială, metoda critică exprimă în esență forța constructivă și evaluativă a capacității cognitive umane, pune temeliile înseși ale înțelegerii cunoașterii ca funcționalitate și totalitate.

Totodată, Kant argumentează o *întemeiere gnoseologică a logicii*, iar prin ideea sintezei *a priori* inițiază o viziune constructivistă asupra cunoașterii, anunțând astfel contururile viitoare ale epistemologiei și teoriei științei. Așa cum preciza Riehl, „critica cunoașterii devine teoria cunoașterii, fundamentarea științei”. Meritul criticismului este de a fi demonstrat „ce să fie propriu-zis și ce înseamnă filosofia, precum și ce menire teoretică i-a mai rămas acesteia și în epoca științelor pozitive”¹⁶.

Kant însuși spunea că „ne putem tot atât de puțin aștepta ca spiritul omenesc să renunțe vreodată cu desăvârșire la cercetările metafizice, precum ne putem aștepta ca, de teamă să nu mai respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată a respira. Metafizica va exista totdeauna pe lume, mai mult încă, va exista

¹⁵ A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Editura științifică, București, 1968, p. 46—47.

¹⁶ A. Riehl, *Der philosophische Krisismus. Geschichte und Kritik*, Band I, 3. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1924, p. 5, 1. Așa cum a precizat mai târziu G. Martin (inițiatorul unei ontologii pe baze criticiste, continuată și astăzi în școala istorico-filosofică de al Bonn), *Critica rațiunii pure* „este ca o mare alimentară de două mari torente: unul este noua știință a naturii, celălalt e vechea ontologie. Rămâne meritul istoric al neokantienilor de a fi evidențiat însemnătatea științelor naturii, îndeosebi a fizicii, pentru Kant. *Critica rațiunii pure* este în mod cert o teorie a științei fizicii, dar și o teorie ca atare a experienței... Ea nu este însă numai teoria științei matematice a naturii, ci, în aceeași măsură, o ontologie” (*Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4. Aufl., Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1969, p. V). Această ontologie va trebui însă să fie „subordonată cunoașterii transcendente”, căci „ea va fi fundamentată înainte de toate prin această cunoaștere” (W. Lütterfelds, *Kants Dialektik der Erfahrung*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1977, p. 472).

pentru fiecare om și mai ales pentru fiecare om care reflectează"¹⁷.

Dincolo de o înțelegere tradițională, oarecum afectată de unilateralitate, care reducea fapta kantiană mai mult de depășirea „dogmatismului” raționalist și a scepticismului empirist, trebuie să desprindem astfel o semnificație mai largă a criticismului. Într-adevăr, așa cum sublinia A. Riehl, „criticismul filosofic” nu se reduce la criticismul kantian, ci este o „modalitate de întemeiere a unei epistemologii general-valabile”; conceptul său central rămîne însă, ca și în *Critica rațiunii pure*, conceptul de cunoaștere, ceea ce înseamnă că criticismul kantian „conține elemente ale criticismului științific în genere”, așa cum apare el încă în empirismul și raționalismul modern și „se perfectează în condițiile științei pozitive”¹⁸.

Mai mult, argumentînd autonomia „metafizicii” (filosofiei) în raport cu știința, morala, religia, arta etc., criticismul kantian se impune ca modalitate sistematică fundamentală de exprimare a procesului autonomizării valorilor în cultura modernă.

Kant apare astfel ca primul mare gînditor care a pus bazele teoretice ale problematicei moderne a filosofiei culturii. Gîndirea sa „critică” — preciza H. Rickert, — care deosebește, delimitează și întemeiază, a sesizat acțiunea principiului autonomizării și diferențierii în cultură; filosofia lui Kant este, de aceea, „expresia teoretică a culturii moderne”, iar ilustrul gînditor — „un filosof al culturii moderne”¹⁹.

Încă în partea a II-a a *Criticii rațiunii pure*, Kant atrăgea atenția asupra posibilității (și necesității) întemeierii etice a metafizicii, anunțînd o înțelegere a cunoașterii prin acțiune.

Pe aceste temeuri, se pare, au apărut și interpretările mai recente, propuse de Prauss și Kaulbach, asupra „unității dintre cunoaștere și acțiune” în criticism. Kant ar fi elaborat „o teorie generală a acționării ca atare, adică o teorie dincolo de cea specială a acțiunii morale”²⁰. Mai mult, filosofia critică în ansamblu „ar pu-

¹⁷ Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea întăți ca știință*, București, Cultura Națională, 1924, p. 180.

¹⁸ A. Riehl, *Op. cit.*, p. 2—10.

¹⁹ H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 141, 146, 147.

²⁰ G. Prauss, *Einleitung la vol.: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von G. Prauss, Kiepenhauer & Witsch, Köln, 1973, p. 19.

lea să fie privită ca o unică teorie a acțiunii și a acționării", care „constituie centrul acestei filosofii și îi determină caracterul”²¹.

Oricum, ideea unui Kant — filosof al acțiunii, prezentă în *Kantforschung* astăzi, se conjugă foarte bine cu ideea unui Kant filosof al culturii moderne, subliniind și mai mult unitatea și actualitatea criticismului.

În acest context, cu o anumită exagerare, evident, s-a subliniat că „filosofia transcendențială nu este o disciplină filosofică, ci împlinirea de principiu a gândirii filosofice, cea care-i determină forma și conținutul. Căci fiecare temă filosofică este menită unei tratări transcendențial-filosofice”²². În felul acesta, trebuie să fie depășită aplicarea limitată a transcendențialismului la problematica gnoseologică, asimilind omul, comportamentul, viața, fără să se uite însă „că existența lucrurilor este *logicește* (subl. n.) mai tîrzie decît existența subiectivă”²³.

În alți termeni, poziția solară a „conștiinței transcendentale” atrage după sine nu numai aporiile idealismului, ci și o problemă reală: nimic nu se poate constitui teoretic fără premisa autonomiei subiectului și a acțiunii acestuia. „Condițiile” cognoscibilității sînt date, ca și omul și lumea, ele trebuind să anticipeze, să anunțe și să dezvăluie sensul „existenței lucrurilor”.

Din punct de vedere logic-valoric, este *valabil* e superior lui este (a exista) și de aci nevoia de transcendențial ca domeniu al temeiurilor, al medierii între existența ca fapt și „existență”, adică „constituirea existenței” pentru gândire. Transcendențialismul absolutizează primul logic-valoric al transcendențialului și, de aci, „idealismul transcendențial”. Dincolo de o asemenea „soluție” (cum ar spune N. Hartmann), punerea problemei transcendențialului rămîne o faptă teoretică cu deosebite consecințe în istoria gândirii și a afirmării valorii omului.

Ideea cea mai fecundă a kantianismului este următoarea: progresul omenirii este cultural-istoric și are un caracter necesar.

²¹ F. Kaulbach, *Kants Theorie des Handelns*, în: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil III, p. 67. Ideea importanței operei lui Kant pentru teoria acțiunii a fost argumentată apoi de Kaulbach în lucrarea: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Walter de Gruyter, Berlin—New York, 1978.

²² G. Schmidt, Vorwort la vol.: *Die Aktualität der Transzendentalphilosophie*. Hans Wagner zum 60. Geburtstag, hrsg. von G. Schmidt und G. Wollant, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, p. I.

²³ G. Schmidt, *Die Transzendentalität des Selbgedankes*, în: *Op. cit.*, p. 32.

Kant fundamentează o distincție calitativă între natură și istorie (deosebire de „legislații”, spunea Kant). El respinge astfel naturalismul mecanicist (cu consecințele sale fataliste) și depășește parțial poziția contemplativă a „luminilor”, evidențiind posibilitatea acțiunii libere a omului (este adevărat mai mult pe latura abstractă, teoretică).

În *Critica rațiunii practice* omul este considerat „scop în sine însuși” și se spune că el nu trebuie folosit niciodată ca mijloc. Etica lui Kant se află în strînsă concordanță cu orientarea umanistă a timpului său; așa cum a observat Hegel, autorul criticismului „a adoptat determinația lui Rousseau, potrivit căreia voința în sine și pentru sine este liberă”²¹.

Adăugînd la acestea ideea că legea morală kantiană nu se împacă cu nici o sancțiune superioară, inclusiv religioasă, etica criticismului ne apare într-o nouă lumină: valoarea morală este o valoare autonomă, ceea ce constituie, desigur, un real progres pe calea autonomizării valorilor și a afirmării valorilor umaniste pozitive.

După N. Hartmann²⁵, Kant a fost cel dintîi gînditor care a raportat conștiința valorii, în relația estetică („judecata de gust”) la satisfacție, respectiv la plăcere, ca instanță care o procură; ca urmare, în analiza kantiană a specificului judecății de gust, a autonomiei acesteia, trebuie să căutăm adevărata origine a întregii teorii a valorii. Însuși conceptul kantian al „dezinteresării”, departe de a produce o deschidere spre teoriile artei „pure”, ridică o problemă de fond: distincția între condițiile plăcerii estetice (valorile extraestetice) și fundamentul acesteia în raportarea nemijlocită numai la valoarea estetică. Plăcerea estetică nu înseamnă bucurie în sine, întrucît desfătarea estetică este ceva ca fiind indicatoare de valoare. Indicarea de valori estetice are o importanță centrală în structura actului estetic.

Kant este astfel întemeietorul esteticii filosofice, care a căpătat o mare dezvoltare. Prin ideea superiorității aprecierii este-

²¹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II. Editura Academiei, București, 1964, p. 614. Kant însuși spunea: „Simt setea de a cunoaște integral, dorința neliniștită de a merge mai departe în această cunoștință, dar și satisfacția la orice progres. A fost un timp cînd credeam că numai aceasta putea să facă cinste omenirii, și disprețuiam plebea ignorantă. Rousseau m-a făcut să văd lucrurile altfel, să învăț să cinstesc oamenii” (*Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. XX, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1942, p. 44).

²⁵ N. Hartmann, *Estetica*, Editura Univers, București, 1974, p. 79—83.

tice asupra plăcerii, Kant se opune atât mărginirii empiriste, cât și exagerărilor raționaliste, apriorismul punând problema întemeierii esteticii pe principii universale și necesare. De fapt, transcendentalismul în genere (cu atât mai mult în ordinea explicării creației artistice) justifică ideea că „noutatea operei kantiene s-a dovedit solidară cu unele aspecte ale lumii noi de după ea sau chiar din zilele noastre”; căci „lumea transcendentalului ca una a lui cum e cu puțință ceva (subl. n.) ... îți dă sentimentul că ești mutat din ordinea reală într-una a Facerii, în care tocmai spre a înțelege cum se fac lucrurile trebuie să asști la dezarticularea lor... Toată viziunea lui Kant — solidară cu cea a omului modern — este una de laborator”²⁶.

Urmind distincției între teoretic și etic, autonomizarea esteticului îndreptățește și mai mult remarcabila idee a criticismului cu privire la specificitatea și unitatea formelor culturii. În altă ordine de idei, analiza kantiană a judecății estetice pune în lumină spontaneitatea participării în actul creator, caracterul liber al acestuia. Realizarea frumosului, ca și realizarea binelui (în ordine etică) și a adevărului (în ordine teoretică) devin modalități ale realizării umane, ale afirmării libertății.

Filosofia kantiană însăși devine astfel o susținută pledoarie pentru progresul valorilor și a umanismului în cultura modernă.

Acțiunea și sfera de influență a ideii critice a fost și este ilustrată îndeosebi de ceea ce s-a numit *Kantforschung*, care, dincolo de formele istorice ale „mișcării kantiene” și ale școlilor neokantiene rămîne o componentă esențială în preocupările gândirii contemporane.

Ideea „filosofiei transcendente” ca un veritabil mediu de filosofare rămîne caracteristică pentru *Kantforschung* astăzi, și aceasta este cu atât mai semnificativ, cu cît oferă o nouă perspectivă pentru înțelegerea „mișcării neokantiene”²⁷ și a școlilor neokantiene din secolul al XX-lea.

²⁶ C. Noica, *Introducere la: M. Eminescu, Lecturi kantiene*, Editura Univers, București, 1975, p. VI, VII. Autorul pune în lumină ideea că, traducînd din *Critica rațiunii pure*, Eminescu a avut conștiința noutății criticismului, a ceea ce s-ar numi „mutarea în lumea temeiurilor” (*Ibidem*, p. VIII), „strămutarea aceasta a lucrurilor într-una a apriori-ului — care nu este altceva decît conținutul lui «dincoace», al transcendentalului”, nu a ceea ce „e dincolo de lucruri, transcendentul” (*Ibidem*, p. VII, VI).

²⁷ Analiza acestei teme, desfășurată parțial încă în: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul* (1968), se află în articolele: *Kant și gândirea contemporană* (în „Revista de filosofie”, nr. 5, 1976, p. 595—604), *Aspecte noi în Kantforschung* (în „Revista de filosofie”, nr. 6, 1979, p. 602—610).

2. „ȘCOALA DE LA MARBURG.” COHEN

Neokantianismul¹ reprezintă una dintre orientările filosofice cele mai influente la începutul secolului al XX-lea. Dezvoltarea sistematică a acestei direcții de gândire cu originea la Kant a avut loc în paralel cu constituirea și acțiunea unei *Kantphilologie* (R. Reicke, B. Erdmann, A. Krausse, E. Adickes ș.a.), încă la sfârșitul secolului trecut, precum și a unei *Kantforschung*, îndeosebi prin inițierea de către H. Vaihinger a revistei „Kant-Studien” (1896), devenită, începând cu 1904, organ teoretic al unei „Kant-Gesellschaft”, înființată de același bun organizator, care a fost Vaihinger, într-un oraș cu remarcabilă tradiție kantiană, Halle.

Una dintre școlile cele mai reprezentative pentru neokantianism, cu înfrurire asupra gândirii filosofice, științifice și social-politice din secolul nostru, a fost Școala de la Marburg: Hermann Cohen (1842—1918); Paul Natorp (1854—1924); Ernst Cassirer (1874—1945); Karl Vorländer (1860—1928); Rudolf Stammler (1856—1938); Franz Staudinger (1849—1921); August Stadler (1850—1910); Kurd Lasswitz (1848—1910); Arthur Liebert (1878—1946); Albert Görland (1869—1950); Arthur Buchenau (1879—1946); Heinz Heimsoeth (1886—1975); Julius Ebbinghaus (n. 1885). Menționăm încă pe H. Knittermeyer, B. Kellermann, W. Kinkel, P. Stern, D. Gavronsky, K. Sternberg, Z. Krause, F. Heinemann și alții. Este de reținut că, în cadrul acestei școli și-a început activitatea N. Hartmann, întemeietorul „ontologiei critice” și unul dintre cei mai de seamă filosofi contemporani.

a. Pe fondul mai larg al „mișcării kantiene” și a ceea ce s-a numit *Kantforschung*, această școală neokantiană oferă o nouă interpretare a transcendentalismului și funcționalității filosofiei ca alare, interpretare ce poartă denumirea de „idealism logic” sau „logico-metodologic”.

¹ Menționăm că analiza școlilor neokantiene se află în: A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Editura științifică, București, 1968. În cele ce urmează vom prezenta o sinteză, adusă însă la zi ca informare și spirit al abordării, introducând teme și soluții mai noi, aflate astăzi în dezbaterile teoretice. Ne oprim aici la școlile neokantiene specifice secolului al XX-lea, precizând că analiza școlilor timpurii se află în: A. I. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane. Filosofia nemarxistă la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea*, Editura didactică și pedagogică, 1976, p. 44—80.

Tezele de bază le-a oferit opera² lui Herman Cohen, la care problema gîndirii creatoare devine problema „originii” (*Ursprung*), iar *apriori* — metodă de determinare a „datului” și de construcție a cunoașterii însăși ca structură și totalitate.

De fapt, școala întemeiată de Cohen pune în umbră interpretările „metafizice” și pe cele psihologice ale apriorismului kantian, oferind un logicism sui-generis, care nu se confundă cu celebra orientare logicistă (Frege, Russell, Couturat) din filosofia matematicii.

Spre deosebire de logicismul școlii lui Cohen, care transformă logicul în temei și demiurg al cunoașterii și existenței (fiind astfel o formă a idealismului constructivist), logicismul școlii lui Russell este o teorie despre raporturile dintre matematică și logică, mai exact, despre modul cum s-ar putea „deduce” matematica din principii pur logice.

² Lucrări principale: *Teoria kantiană a experienței* (*Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, ed. IV 1924); *Fundamentarea eticii la Kant* (*Kants Begründung der Ethik*, 1877); *Principiul metodei infinitesimale și istoria sa* (*Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, 1883, ed. II 1968); *Fundamentarea esteticii la Kant* (*Kants Begründung der Ästhetik* (1889); *System der Philosophie*: I: *Logica cunoașterii pure* (*Logik der reinen Erkenntnis*, 1902; ed. II, 1914, ed. III, 1922, reimprimat; Hildesheim, G. Olms Verlag 1977, în: *Werke*, Bd. 6); II: *Etica voinței pure* (*Ethik des reinen Willens* (1904, ed. IV 1923); III: *Estetica sentimentului pur* (*Ästhetik des reinen Gefühls*, 1912, ed. II 1923); *Conceptul de religie în sistemul filosofiei* (*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, 1915).

Asupra lui Cohen: R. Odebrecht, H., *Cohens Philosophie der Mathematik* (Berlin 1906, Diss. Erlangen); E. Cassirer, H. Cohen und die Erneuerungen der kantischen Philosophie („Kants-Studien”, Bd. XVII, Heft 3, 1912); P. Natorp, H. Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher (1918); J. Klatzkin, H. Cohen (ed. II 1921); W. Kinkel, H. Cohen. Einführung in sein Werk (1924); S. Ucko, *Der Gottesbegriff in der Philosophie H. Cohens* (1929); P. Bruchhagen, *Über die Grundlagen von H. Cohens Idealismus* (Diss., Bonn 1932); J. Ebbinghaus, H. Cohen als Philosoph und Publizist („Archiv für Philosophie”, Bd. 6, 1956); W. Schmidt, *Psychologie-Rezeption bei H. Cohen u. P. Natorp* (Bonn, 1976); H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus* (Basel-Stuttgart, 1977); Wolfgang Marx, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie* (Frankfurt am Main, 1977. La p. 158-163 se află și o bibliografie, care este grăitoare pentru acțiunea gîndirii lui H. Cohen în secolul al XX-lea).

După relatarea unuia dintre cercetătorii actuali ai operei lui Cohen și redactorul noului ediții a operelor acestuia, Helmut Holzhey (din Zürich), menționăm că în ianuarie 1969 s-a înființat la Zürich: Hermann-Cohen Archiv, care cercetează manuscrisele și corespondența îndoeșei, și propune aspecte noi în interpretarea operei întemeietorului Școlii de la Marburg (vezi „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. 31, Heft 3, 1977, p. 443-452).

Școala de la Marburg a eliminat „lucrul în sine” (în accepția ontologică pe care o are în „Estetica transcendențială” din *Critică*), precum și distincția kantiană dintre intuiție și intelect (gândirea abstractă), ajungând la ideea unei „logici pure”, opusă psihologismului teoretic-gnoseologic al vremii, dar și teoriei reflectării și oricărei teorii a corespondenței în înțelegerea raporturilor de adevăr.

Neokantienii acestei școli au interpretat metodele și concepțiile matematicii și ale „științei matematice a naturii” (de fapt, fizica teoretică, expunerea matematică a conținutului principal al fizicii) în spiritul idealismului constructivist, absolutizând, supraevalund ponderea și acțiunea logicului în procesele cognitive și în constituirea sistemelor științei moderne.

Pe un alt plan decât fenomenologia lui Husserl, critica făcută de Școala de la Marburg psihologismului reprezenta însă o tendință pozitivă în evoluția demersului filosofic. În fond, era vorba de respingerea relativismului, a convenționalismului și a oricărui pozitivism și de sublinierea importanței logicului în metodologia și filosofia științei, și, într-un plan mai larg, de apărarea drepturilor unei teorii a cunoașterii și a unei logici înțeleasă ca știință teoretică autonomă, independentă de psihologie, de etică, de antropologie etc.

Pentru edificare, redăm pe scurt ideile lui Cohen despre „Cunoașterea pură”, expuse îndeosebi în lucrările: *Teoria lui Kant despre experiență* și *Logica cunoașterii pure*.

Cohen consideră criticismul kantian în prelungirea științei moderne, în special a fizicii lui Newton: kantianismul este o „teorie a experienței” și deci „filosofia științei” sau „filosofia ca știință”; „metoda transcendențială” se leagă de procedeele fizicii galileo-newtoniene și de conceptul de „ipoteză”, prin care știința Renașterii păstrează filonul platonismului³. Adevăratul început al „criticii cunoașterii” (de fapt, al teoriei cunoașterii în expunerea ei kantiană) se află nu atât în „deosebirea dintre sensibilitate și intelect”, prin originarea lor comună într-o facultate superioară, ci „în deosebirea contribuției lor la conținutul și valoarea cunoașterii”, la știință și adevăr⁴.

Odată cu legarea concepției lui Kant de istoria matematicii și de teoria ideilor a lui Platon, H. Cohen oferă și o „justificare

³ Vezi H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2. Aufl., Ferd. Dümmler, Berlin, 1915, p. VI-VII; 49-78.

⁴ *Ibidem*, p. 1-13.

istorică" a metodei transcendente, prezentind întreaga evoluție a gândirii ca preistorie a transcendentului. În acest context se deslășoară concepția sa despre „cunoașterea pură”, despre „experiență” înțeleasă ca „experiență-cunoaștere”, un proces infinit, în fluxul căruia „obiectul” nu „este”, ci devine; „obiectul” este „realitatea științei” și nu a lucrurilor⁵ ceea ce corespunde modalității în care se constituie nivelele abstracte ale teoriilor științei.

H. Cohen sesizează cu multă pătrundere natura faptului științific și o explică în perspectiva kantiană a distincției dintre lucru și obiect, supralicitind, din păcate, autonomia faptului științei, independența relativă a constructivismului gândirii și lăsind, implicit, realitatea ca atare în afara preocupărilor teoretico-filosofice. Căci numai în știință — scrie Cohen — „lucrurile sînt și prilejuiesc începutul chestiunilor filosofice. Stelele nu sînt date pe cer, ci în știința astronomiei. Conștiința cunoscătoare își află doar în faptul cunoașterii științifice realitatea la care se poate raporta o cercetare filosofică”⁶.

Cohen sesizează o dialectică internă, efectivă a procesului cunoașterii, pe care îl înțelege ca pe o suită de sinteze succesive, mereu neîncheiată. „Lucrul în sine” însuși este interpretat în această perspectivă: el nu este „nici lucrul gândirii analitice, nici obiectul experienței, ci experiența însăși gândită ca obiect”; el este „esența cunoașterii științifice”, „principiul regulativ al valabilității științei”, ceea ce se exprimă foarte adecvat în expresia *Grenzbegriff*⁷.

Pe aceste temeiuri ale interpretării kantianismului ca o „teorie a experienței” își construiește apoi Cohen sistematica sa gno-seologico-filosofică, bazată pe conceptul de „cunoaștere pură”.

Aceasta implică și ideea pozitivă a autonomiei logicului, dar și pericolul autonomismului și, mai ales, al idealismului constructivist. Este ceea ce se și poate constata din următoarele idei: dacă vrem să rămînem pe terenul *Criticii*, trebuie să părăsim ideea că logicii i-ar precede „o doctrină a sensibilității”; „noi începem cu gîndirea. Gîndirea nu poate avea nici o origine în afara ei însăși”, ea este „gîndirea pură” și originea oricărei cunoașteri⁸.

⁵ *Ibidem*, p. 16-18; 229-305.

⁶ H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, 2. Aufl., 1968, p. 169.

⁷ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 503, 519, 512, 574.

⁸ H. Cohen, *System der Philosophie*, Erster Teil: *Logik der reinen Erkenntnis* 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 9-13.

În această interpretare, logica pierde legătura ei cu o ontologie materialistă, cum era cazul logicii formale aristotelice, și devine „doctrina despre cunoașterea pură”, bazată pe teza „identității gândirii și existenței”; „existența (*Sein*) este existența gândirii. Cu aceasta gândirea, ca gândirea existenței, este gândirea cunoașterii”⁹. Spre deosebire de Kant, la care gândirea era în esență sistematică, la Cohen gândirea este numai creatoare; „crearea dă expresie suveranității gândirii”, ea nu mai are nevoie de „multiplu”, ci „producerea însăși este produsul” sau „gândirea însăși este scopul și obiectul activității sale”, activitate care reiese din ea însăși spre un „lucru”¹⁰.

În felul acesta, momentul „multiplu” din criticismul kantian este suprimat, rămânându-se la determinările gândirii. Caracterul „originar” și suveranitatea gândirii antrenează discuția largă despre „logica originii” (*Ursprung*).

Ca gândire a „originii”, gândirea creatoare devine fundament și astfel „logica originii conduce la logica cunoașterii pure”, o nouă formă a logicii, în perspectiva căreia este absolutizat principiul constructivismului, conducând la idealismul constructivist. Autorul însuși precizează că, după părerea lui, „logica originii” este „logica idealismului” și principiul certitudinii și al științei, fundamentul „realismului științei”¹¹. S-a observat, pe bună dreptate, că „geneza transcendențială” readuce aci facticitatea științelor pozitive dar nu și raportarea cunoașterii la istoria cunoașterii¹².

„Logica cunoașterii pure” conține astfel, pe lângă punerea unor probleme veritabile ale logicii cunoașterii științifice, o variantă a teoriei idealiste a experienței, bazată pe absolutizarea constructivismului gândirii, pe absolutizarea îndeosebi a acțiunii metodei ipotezei din matematică. Ca și idealismul „fizic” (criticat de Lenin), idealismul „logic” își află rădăcinile gnoseologice în absolutizarea procesului de matematizare a fizicii și în neînțelegerea relativității cunoștințelor științifice.

b. Intemeietorul Școlii de la Marburg a fost un gânditor sistematic, care a încercat, după modelul oferit de Kant, să trateze toate domeniile de preocupări teoretice umane.

⁹ *Ibidem*, p. 13—14.

¹⁰ *Ibidem*, p. 28—29.

¹¹ *Ibidem* p. 585.

¹² S. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* P.U.F., Paris, 1954, p. 205.

Astfel, el a elaborat și o concepție mai largă despre filosofie și sistemul filosofiei, o etică, o estetică, o teorie a vieții religioase și, în genere, o teorie a formelor culturii. Logica — preciza Cohen — este „fundamentul unui sistem al filosofiei”; ea nu se mai mărginește la „principiile și regulile folosirii generale a rațiunii, ci conduce la „sistemul filosofiei și totodată la orientările culturii”, care sînt „membrele acestui sistem”¹³. Filosofia este în esență „critica cunoașterii” (*Erkenntniskritik*), avînd ca temă lămurirea bazelor logice ale științei, dar și ale eticii, esteticii, adică dezvoltîndu-se într-o „critică a culturii”¹⁴.

Pe fondul acestei viziuni generale, Cohen și-a desfășurat și cercetarea sa istorico-filosofică, interpretînd filosofii trecutului ca momente ale filosofiei actuale, ceea ce denotă, evident, influența tezei lui Hegel despre unitatea dintre logic și istoric. „Noi nu privim istoria filosofiei — scria Cohen — ca pe o istorie literară, filologică, ci ca pe idealul unei cunoașteri, care se înfăptuiește odată cu filosofia însăși; astfel, noi ne aflăm istoricește față de Kant la un punct de vedere mai avansat decît se afla el însuși, deși creația sa continuă să fie constitutivă cultivării (*Bildung*) noastre”¹⁵.

Procedeul metodologic din „logica cunoașterii pure” a stat și la baza elaborării unui amplu sistem de etică, îndeosebi în lucrarea: *Etica voinței pure*, care trebuie să devină „logica pozitivă a științelor spiritului”, „matematica științelor spiritului”, ale cărei concepte și probleme sînt personalitatea și acționarea; întrucît este „doctrină despre om”, etica „trebuie să devină centrul filosofiei”¹⁶.

Pe temeiurile viziunii kantiene despre autonomia eticului, Cohen susține teza despre caracterul necondiționat istoricește al normelor, teză de sorginte metafizică-idealistică, dar care se opunea punctelor de vedere relativiste și psihologice din gîndirea de la începutul veacului al XX-lea. Din păcate însă, autonomismul acestei „etici a voinței pure” devine pentru Cohen baza unei concepții despre religie ca o nevoie morală a omului, ca o cerință a conștiinței culturale. Or, cum s-a observat, independența mora-

¹³ H. Cohen, *System de Philosophie*, I, p. IX.

¹⁴ *Ibidem*, p. 608—610.

¹⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, p. 65.

¹⁶ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1907, p. VII. 1.

lei față de religie „nu o exclude pe aceasta din urmă ca pe o cerință logic legitimă a conștiinței culturale”¹⁷.

Pe aceleași temeuri, Cohen a elaborat o viziune generală eticistă despre societate și istorie și totodată principiile „socialismului etic”, baza teoretică a revizionismului din mișcarea muncitorească germană și internațională de la începutul veacului¹⁸. Deși a criticat concepția materialistă a istoriei, Cohen a susținut, împotriva naturalismului mecanicist și împotriva relativismului, o concepție (idealistă, e adevărat) unitară despre cultură și societate și, mai ales, a analizat anumite particularități reale ale dinamismului conștiinței culturale.

Tot pe temeiurile transcendentalismului, Cohen a elaborat și un sistem estetic. El a analizat pe larg „sentimentul pur”, adică autonomia sentimentului, dezvoltând totodată o amplă analiză estetică a eposului, liricii, dramei, romanului, muzicii, arhitecturii, plasticii etc., dezvoltând specificul acestora și elementele care le unesc în conștiința culturală.

Ideile centrale ale esteticii lui Cohen sînt următoarele: obiectul propriu al „sentimentului pur” este opera de artă; conceptul „superior” al esteticii este frumosul, căruia i se subordonează sublimul și umorul; poezia este „arta universală”, o „forță fundamentală a culturii”, înțeasă ca unitate a conștiinței teoretice, etice, estetice etc.; în acest fel, contemplația estetică dobîndește capacitatea de a întări credința în bine, în ideal, avînd totodată o forță educativă¹⁹.

Cu aceasta, opera teoretică a lui H. Cohen întregește o amplă sistematică filosofică pe temeuri kantiene, integrînd însă totodată rezultatele majore ale științei și ale creației contemporane lui. Deși dintr-o viziune idealistă și eticistă, Cohen a apărut teza autonomiei acțiunii umane și a domeniilor creației valorice, formulînd totodată ideea umanistă după care integrarea în colectivitate prin instrucție, educație și cultură este garanția însăși a realizării personalității.

Este de reținut că, deși pe terenul idealismului, Cohen a analizat pe larg problematica gnoseologică și filosofică în genere,

¹⁷ Alice Voinescu, *Școala de la Marburg*, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. III, București, 1938, p. 160—161.

¹⁸ Analiza acestei problematice se află în: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 304—306; 310—315.

¹⁹ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bd., II, Bruno Cassirer, Berlin, 1912, p. 416—428.

unitatea valorilor fundamentale ale creației culturale umane și a propus în anumite domenii veritabile înnoiri teoretice.

Ca și alți filosofi de la începutul veacului nostru, el a sesizat și importanța matematicilor și a utilizat procedeele acestora în reconstrucția logicii și a teoriei științei, a teoriei cunoașterii și a teoriei culturii. Așa cum s-a observat, deși rămîne kantian în esență (sau poate tocmai pentru că rămîne kantian!), pentru el matematica este „modelul oricărei științe veritabile”, al descoperirii „unui nou concept de experiență”, și al înțelegerii structurii acțiunii și creației culturale²⁰.

Este interesant că acțiunea operei lui Cohen în contemporaneitate se leagă strîns de ceea ce s-a numit „Kantforschung”, de interpretările mai noi ale criticismului și ale spiritului critic. Dincolo de unele aplicații ale ideilor sale în dezvoltarea eticii, esteticii și filosofiei culturii, a reținut atenția proiectul unei „teorii a științei” (*Wissenschaftstheorie*) pe bazele „logicii transcendente”, de fapt a problematicii filosofice a fundamentelor, dezvoltată în lucrarea *Logica cunoașterii pure*.

Stadiul actual al dezvoltării teoriei științei, al epistemologiei ca atare face necesară recitirea cu atenție a acestei lucrări.

Ca urmare, unii autori pornesc de la convingerea „că problemele unei teorii a reflecției transcendente, care se află la Cohen expuse în mod clar, au fost într-un mod cu totul nedrept date uitării”; deși „limitarea în mod artificial la structurile de bază ale logicii lui Cohen trebuie să fie privită ca legitimă numai în mod condiționat, ea nu este însă fără sens”²¹. De fapt, termenul „pur” nu înseamnă la Cohen „imanența unei mișcări logice”; „puritatea” (*Reinheit*) este „un concept corelativ (*Verhältnisbegriff*),

²⁰ H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Reclam Jun., Stuttgart, 1968, p. 988—989.

²¹ Wolfgang Marx, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchung zur philosophischen Grundlagenproblematik in Cohen „Logik der reinen Erkenntnis”*, W. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 9. „Fantezia sa filosofică — scrie autorul mai departe — se află sub semnul unor tradiții sugestive, devenite din păcate însă sterile. De aceea, el credea că prin «Origine» oferă un criteriu suprem, care ar trebui considerat culmea sistemului. El a avut însă în vedere un model al fundamentelor teoretice ultime, care să lege laolaltă de orizontul deschis (și care rămîne deschis) al «experienței» funcțiunilor și domeniului de aplicare determinările, prin principile (fundamentările) conceptuale” (*Ibidem*, p. 13). Teoria „gîndirii pure” din *Logica cunoașterii pure* se raportează în mod critic la teoriile descriptiv-analitice și pozitivist-construative ale științei; și acestea intrucît „caută să apere în mod hotărît un model de teorie care are caracterul unei admiteri a existenței premiselor fundamentale” (*Ibidem*, p. 37—38).

care trebuie să indice în mod programatic sarcina gândirii (ca și a științei)"; esențialul pentru tema „fundamentării logicii” este ca „logica ca teorie a gândirii să păstreze *distanța transcendentă* a momentelor ei cu ea ca pe o proprietate a acestora”²². Pentru Cohen, toate conceptele și ansamblurile conceptuale sînt considerate ca „ipoteze”, ca „premise ale funcției transcendentale-constitutive a gândirii”. „Ideea” însăși nu este „totalitate ce se constituie dialectic” (ca la Hegel), ci „ipoteză cu funcție de fundare a experienței științifice”²³.

Dincolo de dificultățile noului „idealism critic”, Cohen se opunea astfel manierei speculative și totodată mărginirii pozitiviste, reducionismului acestora, evidențiind rolul activ al gândirii în cunoașterea științifică, prezența logicului ca dimensiune de-sine-stătătoare, fără de care corpul științei însuși nu s-ar putea constitui. Alături de Husserl (pe un alt plan însă), autorul *Logicii cunoașterii pure* a contribuit astfel la pregătirea terenului pentru întemeierea logicii moderne și a metodologiei și epistemologiei.

c. Ideile Școlii de la Marburg au fost dezvoltate, atât pe latura sistematică cît și pe cea istorico-filosofică, în primul rînd de Paul Natorp²⁴.

²² *Ibidem*, p. 43, 45.

²³ *Ibidem*, p. 132, 133. Cohen e mai aproape de spiritul științei moderne decît Hegel, întrucît deslășoară nu programul „metodei logicii dialectice sau speculative”, ci pe cel al unor concepte correlative, care fac legătura între „filosofia transcendentă” și „noua filosofie a științei”, oferă un constructivism eliberal de „speculații metafizice” (*Ibidem*, p. 155).

²⁴ *Lucrări principale: Teoria cunoașterii a lui Descartes (Descartes Erkenntnistheorie, 1882); Pedagogia socială (Sozialpädagogie, 1899; ed. VI, 1925); Teoria ideilor a lui Platon (Platons Ideenlehre 1903, ed. II 1923); Filosofie și pedagogie (Philosophie und Pädagogik, 1909); Fundamentele logice ale științelor exacte (Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften, 1910, ed. III-a 1923); Filosofia — problema și problemele ei (Die Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1911, ed. IV, 1929), considerată ca una dintre cele mai bune introduceri în neokantianism și în doctrina lui Cohen în speță; Pedagogia generală (Allgemeine Pädagogik, 1913); Idealismul lui Pestalozzi (Der Idealismus Pestalozzis, 1919); Idealismul social (Sozialidealismus, 1920); Individ și colectivitate (Individuum und Gemeinschaft, 1921); Prelegeri asupra filosofiei practice (Vorlesungen über praktische Philosophie, postum. 1925); Sistematică filosofică (Philosophische Systematik, Nachlass, 1958).*

Lucrări despre Natorp: H. Belleresen, Die Sozialpädagogie P. Natorps (1928); J. Klein, Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie P. Natorps (Diss. Bonn, 1942); H.-G. Gadamer, Die philosophische Bedeutung P. Natorps („Kant-Studien”, 46, 1954—55); Wolfgang Marx, Die philosophische Entwicklung P. Natorps („Zeitschrift für philosophische Forschung”, 18, 1964); W. Ritzel, Die Verpflichtung des Philosophen gegenüber dem Gemeinwesen. Zu P. Natorps Werk und Wirksamkeit („Kant-Studien”, 56, 1965); J. Ruhlhoff,

Lucrările istorico-filosofice ale acestui autor au aplicat punctul de vedere al unității dintre istoric și logic, fără să poată evita însă (din cauza concepției autonomiste despre cultură) un anumit teleologism: dezvoltarea gândirii are ca sens îndreptățirea istorică a criticismului; Platon, Descartes și alții apar ca filosofi criticiști.

În lucrările sistematice de logică, metodologie și teoria științei, Natorp a dezvoltat punctul de vedere al idealismului constructivist, în lumina tezei următoare: cunoașterea este în esența ei gândirea, întrucât percepția însăși este „o determinare a gândirii”; nimic nu este „dat”, așa-numita „realitate” (*Wirklichkeit*) este un „conținut al gândirii”²⁵.

Paul Natorp este cunoscut și prin operele sale de etică și pedagogie socială, în care a elaborat un amplu plan de organizare a familiei, școlii și societății. Lucrările sale au lăsat urme adânci, îndeosebi în pedagogia socială, pregătită și motivată printr-un studiu minuțios al istoriei culturii și educației²⁶.

Cercetările mai noi au pus în evidență conținutul ultimelor lucrări ale lui Natorp, îndeosebi ampla analiză a problematicei categoriilor și sistematicii categoriilor. Categoriile — preciza autorul — alcătuiesc un sistem al filosofiei înțeleasă ca „logica universală”; ele nu sînt numai „forme fundamentale ale gândirii” (așa cum credea Kant), ci „forțe creatoare ale existenței și cunoașterii”²⁷.

P. Natorps Grundlegung der Pädagogik (Diss., Freiburg im Breisgau, 1906); W. de Schmidt, *Psychologie-Rezeption bei H. Cohen und P. Natorp* (Diss., Bonn, 1970); N. E. Winterhager, *Das Problem des Individuellen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte P. Natorps* (Diss., Bonn, 1974); Inge Krebs, *Paul Natorps Ästhetik* (Kant-Studien, Ergänzungsheft 109, Berlin, 1976); H. Holzhey, Cohen und Natorp. *Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus* (1977).

²⁵ Vezi P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1910, p. 22—26. Este adevărat că în lucrările perioadei mai târzii a activității sale, Natorp a părăsit raționalismul inițial formulînd ideea unei „logici universale”, în care „Logosul” este „ultimul dă-tător de sens” (Sinngebende); cu aceasta, metoda gândirii capătă un „fundament metafizic”, metodologismul conduce la o „logică a gândirii idealist-metalizire”. (vezi: Paul Natorp, în „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen” Bd. I, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 161—176).

²⁶ Vezi A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 315—320.

²⁷ P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Verlag der philosophischen Akademie, Erlangen, 1925, p. 221—243.

Sistemul categoriilor constituie obiectul de studiu al prelegerilor lui Natorp, publicate postum cu titlul *Sistematică filosofică*, în care „obiectivitatea” și „subiectivitatea” sînt fondate într-un al treilea plan, în „supra-subiectiv-obiectiv”, care ar putea să fie numai divinitatea²⁸.

Idealismul „logic”, în esență o formă a idealismului subiectiv, ancorează astfel într-un spiritualism sui-generis, în idealismul obiectiv. Cercetarea categoriilor și a sistemului categoriilor rămîne însă o contribuție la dezbaterile contemporane a acestei problematice, o pledoarie pentru valoarea teoriei generale filosofice și expresia unei atitudini antipozitiviste și în genere antiempiriste.

Este de reținut că cercetarea mai recentă a mișcării kantiene a pus în evidență contribuțiile lui Natorp nu numai în filosofie, ci și în estetică, și în filosofia culturii. Așa cum s-a precizat, el a oferit elementele pentru o „estetică teoretico-culturală”, pentru „îndreptățirea filosofică a esteticii” într-un ansamblu sistematic înțeles ca „teorie fundamentală pentru cultură”; ca și alți filosofi contemporani, Natorp a polemizat cu punctul de vedere pozitivist, punînd în evidență unitatea dintre estetică și teoria culturii²⁹.

În același context al logicismului Școlii de la Marburg și-au elaborat operele istorici celebri ai filosofiei, ca: K. Vorländer, H. Heimsoeth și J. Ebbinghaus³⁰. O mențiune aparte merită lucrările lui Heimsoeth, cunoscut prin exegeze de mare profunzime asupra filosofiei moderne, în special asupra lui Leibniz și Kant³¹.

În ansamblu privită, Școala de la Marburg constituie un moment important în evoluția gândirii contemporane.

²⁸ P. Natorp, *Philosophische Systematik*, F. Meiner, Hamburg, 1957, p. 383.

²⁹ Inge Krebs, *Paul Natorps Ästhetik, Eine systemtheoretische Untersuchung*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1976, p. VII—VIII. Autorul analizează pe larg „poziția esteticului” în opera lui Paul Natorp, oferind și o bibliografie la zi a lucrărilor lui Natorp și a studiilor despre acestea.

³⁰ Pentru toate acestea, vezi Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 39—40; 239—242; 263—269.

³¹ O imagine exactă asupra contribuțiilor lui Heimsoeth și o bibliografie oferă volumul: *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag* (Walter de Gruyter, Berlin, 1966), precum și amplul studiu semnat de Ingeborg Heidemann (*Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Heinz Heimsoeth*) în „Kant-Studien”, 3, 1976: Heinz Heimsoeth zum 90. Geburtstag, p. 291—314. Așa cum argumentează I. Heidemann, încă în 1924 „anul jubiliar Kant”, Heimsoeth fundamentase „o nouă orientare în interpretarea ontologică a lui Kant” (*Op. cit.*, p. 292), în mare măsură și sub influența lui N. Hartmann, prietenul său încă din perioada studiilor în comun la începutul vieții, la Marburg.

Reprezentanții ei și-au adus contribuții remarcabile, atât în studierea istoriei gândirii, în special în resemnificarea conceptelor kantiene, cât și în elaborarea sistematică a problematicii logicii, teoriei cunoașterii, teoriei categoriilor, eticii, esteticii și filosofiei culturii. Deși pe terenul idealismului, neokantienii care au aparținut acestei școli au criticat mărginirea pozitivistă și alunecările spre iraționalism ale unor curente ale filosofiei burgheze, apărând în esență idealul unei filosofii bazate pe rațiune și subliniind ponderea și sfera de acțiune a valorilor teoretice în formarea și dezvoltarea culturii, în educație și în elaborarea unei conștiințe critice a culturii.

3. „ȘCOALA DE LA BADEN”. RICKERT

Spre deosebire de Școala de la Marburg, care a elaborat un punct de vedere în esență metodologist, accentuând asupra semnificației actuale a *Criticii rațiunii pure* îndeosebi, Școala despre care urmează să discutăm a pornit de la *Critica rațiunii practice* și a elaborat un punct de vedere normativist, aducând contribuții de seamă în elaborarea la nivel contemporan a principalelor domenii teoretice, în special în elaborarea filosofiei istoriei și a filosofiei valorilor și culturii.

Principalii reprezentanți ai Școlii de la Baden au fost: Wilhelm Windelband (1848—1915); Heinrich Rickert (1863—1936); Emil Lask (1875—1915); Hugo Münsterberg (1863—1916); Bruno Bauch (1877—1942). Menționăm încă pe K. Joel (1864—1934); G. Mehlis, B. Christiansen, R. Kroner, J. Cohn, S. Mark, R. Kynast, G. V. Schultze-Gavernitz.

a. Principalele rezultate teoretice ale acestei școli se leagă inestructibil de contribuțiile lui Windelband și Rickert, deși, trebuie să precizăm, și alți reprezentanți (îndeosebi B. Bauch) au adus contribuții notabile.

De climatul acestei școli s-au legat (așa cum se vede din însiruirea numelor) și gânditori care s-au integrat apoi altor orientări filosofice.

Punctul de vedere specific acestei școli este însă acela al filosofiei valorilor și el a fost propus în special de Windelband și Rickert.

Windelband este cunoscut prin valoroasele sale lucrări de prezentare sistematică a istoriei filosofiei, precum și prin formularea tezelor de bază ale axiologiei. Este de reținut că Windelband a pornit nu numai de la Kant, ci și de la Fichte și Hegel, preconizând „renașterea hegelianismului”², ca o completare necesară a neokantianismului.

În principalele articole elaborate de el către sfârșitul veacului trecut și publicate în culegerea „Preludii”³, Windelband a făcut o netă delimitare între punctul de vedere psihologic și punctul de vedere logic în înțelegerea esenței și funcțiilor gândirii. El distingea, de asemenea, între „normă” și „lege a naturii”: legile naturii aparțin „rațiunii judicative”, normele — „rațiunii apreciative” (*beurteilende*); „norma nu este un principiu de explicare, ca legea naturii, ci un principiu de apreciere”; normele nu sînt, ci „sînt valabile”⁴.

Este de reținut că lucrarea lui Windelband *Introducere în filosofie* constituie o expunere sistematică a problematicii logicii, gnoseologiei, filosofiei valorilor și culturii, domenii în care autorul menționat a adus contribuții fundamentale, elaborate pe fondul unei opere de exegeză filosofică, în care a aplicat principiul unității dintre logic și istoric⁵.

¹ Dintre acestea menționăm: *Istoria filosofiei occidentale în antichitate* (*Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 1888, ed. IV, 1923); *Istoria filosofiei moderne în conexiune cu cultura universală și cu științele particulare* (*Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und besonderen Wissenschaften*, 2 vol., 1878—80, ed. VIII 1922); *Preludii. Cuvîntări și articole* (*Präludien. Reden und Aufsätze*, 2 vol., 1884, ed. IX 1924); *Manualul de istoria filosofiei* (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892, ed. XV, întregită și editată de H. Heimsoeth, în 1957); *Platon* (1900, ed. VII 1923); *Istoria și știința naturii* (*Geschichte und Naturwissenschaft*, 1894, ed. III 1904); *Despre libertatea voinței* (*Über Willensfreiheit*, 1904, ed. IV, 1923); *Introducere în filosofie* (*Einführung in die Philosophie*, 1914, ed. III, 1923); *Despre Windelband*: H. Rickert, W. Windelband (1915, ed. II 1929); A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul* (1968).

² În „Renașterea hegelianismului” („Die Erneuerung des Hegelianismus”, cuvîntare ținută la Heidelberg, 1910); vezi în: *Präludien*, 9. Ausgabe, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, Erster Band, p. 273—289.

³ Despre gândire și reflecție (*Über Denken und Nachdenken*, 1877); *Norme și legi ale naturii* (*Normen und Naturgesetze*, 1882); *Metodă critică sau metodă genetică* (*Kritische oder genetische Methode*, 1883); *Contribuții la teoria judecății negative* (*Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, 1884).

⁴ W. Windelband, *Präludien*, Zweiter Band, 9. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924, p. 24—28; 67—74; vezi A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 153—165.

⁵ *Ibidem*, p. 242—243; 270—272; 321—322.

Menționind contribuțiile lui B. Bauch⁶, legate îndeosebi de analiza raportului dintre valori și categoriile valorii, precum și de deschiderile neokantianismului spre dialectică, ne vom opri în continuare numai la opera lui H. Rickert, pe care o considerăm ca fiind cea mai elaborată și cea mai semnificativă pentru înțelegerea punctului de vedere al acestei școli⁷.

b. Rickert a elaborat pe larg filosofia neokantiană a valorilor și a culturii, dându-i un serios fundament epistemologic în lucrări⁸ foarte sistematice și de mare profunzime.

El a preluat de la Windelband teza deosebirii între științe „nomotetice” (matematica și științele naturii ca științe despre legi) și „idiografice” (științele istorice și umane în genere ca științe descriptive, despre fapte irepetabile), reelaborind-o pe larg într-o „logică a științelor istorice”, în perspectiva căreia științele naturii sînt considerate ca „generalizatoare”, iar cele istorice ca „individualizatoare”⁹.

⁶ Lucrări principale: *Studii asupra filosofiei științelor exacte (Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, 1911)*; *Imm. Kant (1917)*; *Legea naturii (Das Naturgesetz, 1923)*; *Adevăr, valoare și realitate (Wahrheit Wert und Wirklichkeit, 1923)*; *Die Idee (1926)*.

⁷ De fapt, contribuțiile altor gânditori din această școală constituie o dezvoltare a tezelor lui Windelband și Rickert, iar, în măsura în care au propus elemente noi, acestea se leagă de procesul de naștere al altor orientări (îndeosebi neohegelianismului și existențialismului).

⁸ Menționăm: *Teoria definiției (Zur Lehre von der Definition, 1888, ed. II 1915)*; *Obiectul cunoașterii (Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, ed. VI 1928)*; *Limitele formării conceptuale naturalist-științifice (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896, ed. V 1929)*; *Știința a naturii și știința a culturii (Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 1899, ed. VI 1926)*; *Filosofia vieții (Die Philosophie des Lebens, 1920, ed. II 1922)*; *Probleme ale filosofiei istoriei (Probleme der Geschichte der Philosophie, 1905, ed. 1924)*; *Sistemul filosofiei, I: Fundamentarea generală a filosofiei (System der Philosophie, I: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921)*; *Logica predicatului și problema ontologiei (Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, 1930)*; *Goethes Faust (1932)*; *Probleme fundamentale ale filosofiei (Grundprobleme der Philosophie, 1934)*.

Despre Rickert: E. Spranger, *Rickerts System (1923)*; A. D. Xenopol, *Théorie de l'histoire (1908)*; A. Faust, *H. Rickert (1927)*; N. Bagdasar, *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert (Diss., Berlin 1927)*; N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei (1930)*; *Festschrift für H. Rickert (1933)*; F. Federici, *La filosofia di H. Rickert (1933)*; R. Zocher, *H. Rickerts philosophieche Entwicklung (1937)*; G. Rammung, K. Jaspers und H. Rickert (1948); H. Rickert, *Zum 100. Geburtstag (In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1963)*; Joh. Bergen, *Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt (1967)*.

⁹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 5. Aufl., Mohr, Tübingen, 1929, p. 227.*

Lucrarea fundamentală a lui Rickert este *Obiectul cunoașterii*. Aci autorul a elaborat conceptul de valoare și proiectul unei teorii a cunoașterii înțeleasă ca parte integrantă a teoriei generale a valorilor, opunându-se psihologismului și punctelor de vedere „metafizice”. Așa cum am subliniat cu alt prilej, „introducând primatul valorii în logică și teoria cunoașterii, Rickert renunță la logica corelativă și la constructivismul teoriilor kantiene discutate mai sus, manifestând și o pronunțată tendință antidialectică”¹⁰. Prin concepția sa generală, mai ales prin teoria subiectului, Rickert rămîne la un „criticism antidialectic”¹¹.

Rickert a valorificat teoria kantiană a valabilității, precum și distincția făcută de Lotze între valabilitate și valoare, într-o perspectivă ce pune în evidență o nouă concepție despre transcendență și făurește un univers teoretic în care poziția solară o ocupă valoarea.

În măsura în care a căutat să asigure „primatul rațiunii practice”, această concepție se desfășoară în direcția normativismului.

Există și o altă lume decît aceea a „realului imanent”, scria Rickert, anume „sfera valorilor”; ea constituie „ultimul fundament al teoreticului în genere” sau, obiectul cunoașterii”¹².

Analizele rickertiene au influențat în mod hotărîtor procesul de făurire al axiologiei moderne.

Distincțiile riguroase între valoare și existență, între sens și valoare, între valori și bunuri și valori și lucruri rămîn oricînd premise fundamentale ale analizei și dezvoltării problematicei axiologiei, pe care el o considera esențială în făurirea unei noi *Weltanschauung*. „Abia odată cu o știință a valorii — scria el (în 1913, la a treia ediție a lucrării sale fundamentale) — am izbutit să ajungem la un concept teoretic al lumii cu adevărat cuprinzător,

¹⁰ A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 165.

¹¹ S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Erster Halbband, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, pp. 1—15. Autorul acestei lucrări se integrează în principal în mișcarea neohегeliană, reprezentînd punctul de vedere al „dialecticii tragice” (Liebert, J. Cohn ș.a.) care nega obiectivitatea dialecticii și absolutiza momentul antinomic al contradicției, ajungînd la concluzii conservatoare în teoriile social-politice.

Menționăm că poziția antidialectică a lui Rickert viza expunerea spiritua-listă — speculativă a dialecticii la Hegel, preconizînd o înțelegere criticis-lă care nu avea nimic comun cu „dialectica tragică” și cu alitudinea iraționalistă a neohегelienilor germani. Rickert păstrează spiritul critic și implicit dialectic în accepția kantiană.

¹² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 4. und 5. verbesserte Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921, p. IX.

care oferă posibilitatea de a fi luat ca fundament al unei «concepții generale despre lume», și care devine cu aceasta semnificativ pentru ansamblul filosofiei¹³.

Fără a dezvolta aici o discuție despre celebra lucrare a lui Rickert, atragem atenția asupra analizei problemei: sens și valoare, desfășurată pe fondul preocupării de a explica „fundamentarea obiectivității”.

Cum să determinăm „sensul transcendent”, care se află „peste” și „înainte” de orice existent și nu poate fi cuprins de nici o ontologie? — se întreba Rickert. Știm deja „că noțiunea existentului nu este singura cărcia îi putem subordona ceva, ci, alături de ea se află, în afară de «ceva — ce nu există» (*Nicht — Etwas*) sau de neant (*Nichts*), un al doilea concept cuprinzător al nonexistentului (*Nicht-Existierenden*), anume cel al valorii¹⁴.

Termenul „valoare” desemnează „un concept tot atât de puțin definibil ca și cel al existentului pentru configurații ce nu există, dar sînt totuși «ceva», pe care-l exprimăm cel mai bine prin expresia «a fi valabil» (*gelten*)”; „alături de ontologie este astfel necesară, la o exprimare cu adevărat cuprinzătoare, și o doctrină a valorii — sau valabilității¹⁵. Spre deosebire de „negarea existentului sau mai exact a ceva care există”, al cărei rezultat este totdeauna „numai «non-ceva»-ul sau neantul”, „negarea valorii valabile poate semnifica nimicul, dar și un ceva (*ein Etwas*), anume valoarea negativă sau nonvalabilul (*das Ungültige*)”; conceptul de valoare are „o semnificație restrînsă și una largă”; „numai valoarea în sens restrîns se află în opoziție față de valoarea negativă și este atunci de indicat ca valoare pozitivă... ambele însă, valoarea pozitivă, ca și cea negativă, aparțin sferei valorii în accepția lărgită, care nu stă în opoziție cu nonvaloarea, ci vizează numai opoziția față de existent¹⁶.

Analizele lui Rickert sînt de o deosebită utilitate pentru înțelegerea sferei valoricului și a raportului dintre valoare și existență.

Deosebirea dintre „existență” și „valoare” se obține prin aceea că „noi putem vorbi numai de o negare a existenței, despre nimic, nu și despre o «existență negativă», care s-ar opune unei «existențe pozitive», în timp ce la valoare obținem totdeauna atât

¹³ *Ibidem*, p. IX.

¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

¹⁵ *Ibidem*, p. 230.

¹⁶ *Ibidem*, p. 230.

o negare a valorii în genere, neantul, nonvaloarea, cât și valoarea negativă¹⁷. „Numerele negative sînt tot atît de puțin numere nega-te, după cum «electricitatea negativă» este electricitate negată. Dimpotrivă, valoarea negativă este valoare negată și rămîne cu toate acestea ceva: nonvaloarea, care transformă obiectele la care se aplică. Astfel, valoare și nonvaloare sau valoare pozitivă și valoare negativă formează o pereche opusă, care este subordona-tă conceptului de valoare în sensul larg. Concepte existen-țiale nu pot forma niciodată perechi opuse de un asemenea fel. Ceea ce există nu se lasă despicat în existent pozitiv și negativ”¹⁸.

În semnificația sa lărgită, sensul „cuprinde în aceeași măsură atît sensul pozitiv cît și sensul negativ, așa după cum fiecare va-loare cuprinde valoarea pozitivă și negativă. În semnificația sa restrînsă, ca sens pozitiv, dimpotrivă, sensul se află în opoziție față de sensul negativ sau nonsensul, așa după cum fiecare va-loare pozitivă se află în opoziție față de valoarea negativă”¹⁹.

Analiza valorii este, în contextul cărții lui Rickert, analiza obiectului cunoașterii²⁰.

Autorul consideră valoarea ca obiect al cunoașterii, schimbînd totodată concepția idealistă tradițională despre transcendență ca o existență în sine. Rickert păstrează transcendența în accepția de o valabilitate supraempirică, supratemporală. În acest sens, el spune: „imanența” trimite la „transcendență” în mod necesar; „transcendentul a murit, trăiască transcendentul”²¹.

Analiza valorii devine un prilej de reconstrucție a teoriei cu-noașterii ca parte integrantă a teoriei generale a valorii. Totodată, aceeași analiză constituie piesa de rezistență a axiologiei moderne, Rickert elaborînd distincții și concepte care au intrat deja de-mult în patrimoniul acestei discipline.

Este vorba de clarificarea raporturilor între lucruri și bunuri, între bunuri și valori, între valori și apreciere, între valoare și va-labilitate, între valoare și valorizare.

Valoarea — consideră Rickert — nu este „reală”, pentru că atunci s-ar confunda cu „obiectele reale” (adică cu „bunurile”).

¹⁷ *Ibidem*, p. 230—231.

¹⁸ *Ibidem*, p. 231.

¹⁹ *Ibidem*, p. 235.

²⁰ Autorul analizează, în fond, raportul dintre componenta psihologică și cea logică în activitatea subiectului cunoscător, criticînd metodele psihologice și totodată idealismul subiectiv. El ajunge la „subiectul teoretic-gnoseologic”, care joacă în principal rolul „conștiinței generice” kantiene.

²¹ *Ibidem*, p. 117.

„Este indiscutabil că valorile sînt pentru noi unite totdeauna cu aprecieri reale sau că noi putem *găsi* valori numai la bunuri reale. Dar valorile sînt unite cu realități și de aceea nu sînt *același* lucru cu aprecierile sau cu bunurile reale. Valoarea face parte ca valoare dintr-o sferă conceptuală proprie, deosebită de ceea ce este real”²².

Cu alte cuvinte, „*bunurile și aprecierile nu sînt valori*, ci uniri de valori cu realități. De aceea, valorile însele nu se află nici în domeniul obiectelor reale, nici în cel al subiectelor reale, ci alcătuiesc un imperiu pentru sine, care se află *dincolo de subiect și obiect*, atîta timp cît cu aceste cuvinte ne gîndim numai la realități”²³.

c. Teoria rickertiană a valorii și-a găsit o largă aplicare în filosofia sa a istoriei și a culturii, în concepția sa etică și antropologică.

Pe acest fond, el a încercat să depășească într-o anumită măsură opoziția dintre existență și valoare și să întregască gno-seologia printr-o ontologie, în spirit criticist însă, ca „doctrina predicatului logic”²⁴, de fapt opunîndu-se ontologismului propriu-zis.

Aplicațiile cele mai interesante ale acestei teorii, cu toate dificultățile autonomismului caracteristic concepției lui Rickert, se află în filosofia istoriei și a culturii.

Înțelegînd filosofia ca „doctrină a valorilor”, iar „sistemul filosofiei” ca un sistem al valorilor constitutive culturii, Rickert a polemizat cu unele forme ale iraționalismului, în special cu latura biologică a „filosofiei vieții”. Nu putem fi de acord — preciza el — cu această „*Modephilosophie*”, întrucît dă un sens restrictiv, biologic, vieții; în fond, filosofia trebuie să fie și „filosofie a vieții”, dar „nu a vieții simple”, ci „a vieții pline de sens”,

²² *Ibidem*, p. 173.

²³ *Ibidem*, p. 174.

²⁴ H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Carl Winter, Heidelberg, 1930, p. 22—23. Într-o anumită măsură, cu analiza „existenței ca predicat” Rickert „s-a comportat ca un adevărat fenomenolog” rămînînd doar formal în tradițiile kantiene (vezi I. Brucăr, *Filosofii și sisteme*, Societatea Română de Filosofie, București, 1933, p. 299, 302). De fapt, elevul său E. Lask a oferit, încă din anii 1911—1913, o deschidere a neokantismului spre fenomenologie, prin teza: orice formă este o „valabilitate către o materie” (*Hingelten*), caracterul oricărei forme categoriale fiind acela de a „trimite” (*hinweisen*) la un conținut eterogen (vezi: A. I. Boboc, *Kant și neokantismul*, p. 188—192).

sens pe care-l dau valorile: „Un sistem al filosofiei este îndreptăţit numai pe baza unui sistem al valorii”²⁵.

Ca „ştiinţă despre întregul lumii”, filosofia sistematică trebuie să fie „filosofie a desăvârşirii”. (*Philosophie der Voll-Endung*), adică „filosofie a valorilor”, al cărei întemeietor a fost Kant”²⁶.

În concepţia lui Rickert deci, filosofia „trebuie ea însăşi să se integreze în sistemul bunurilor culturii”²⁷.

În lucrările mai târzii, Rickert vorbea despre necesitatea unei filosofii „orientate către om”; ca „filosofie a valorilor şi a culturii”, filosofia se întreceşte printr-o „filosofie a omului”²⁸.

Căci pregătirea logico-gnoseologică şi axiologică desfăşurată de Rickert vizează în principal întemeierea unei filosofii a istoriei şi a culturii. O spune însuşi autorul: istoria este, în primul rând, o „ştiinţă despre cultura umană” şi, ca urmare, „fundamentele filosofiei istoriei se află laolaltă cu fundamentele unei filosofii ca ştiinţă a valorii în genere”²⁹.

Preocupat de elaborarea unei „logici a ştiinţelor istorice” — „punctul de plecare şi baza tuturor cercetărilor de filosofie a istoriei” — Rickert respingea naturalismul şi istorismul (de fapt, relativismul istoric, căci „istorismul” conduce „la o formă de relativism şi scepticism”) şi totodată formula psihologistă a lui Dilthey³⁰.

Conceptul de „spirit” nu este suficient — preciza Rickert — pentru a fi luat ca punct de plecare al unei logici a istoriei; nu opoziţia între „natură” şi „spirit” trebuie să stea la baza unei clasificări a ştiinţelor, ci „formarea conceptuală” (*Begriffsbildung*)³¹.

Cercetarea asupra „limitelor formării conceptuale naturalist-ştiinţifice” este, de aceea, o „introducere logică în ştiinţele istorice”; pentru a înţelege „formarea conceptuală” în istorie, trebuie să ne raportăm la „al doilea universal, al istoriei”, care este

²⁵ H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 2. Aufl., J. B. C. Mohr, Tübingen, 1922, p. 142—145; 193.

²⁶ H. Rickert, *System der philosophie*, Erster Teil: *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1921, p. 15, 20, 47.

²⁷ *Ibidem*, p. 406.

²⁸ H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934, p. 18—21.

²⁹ H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Aufl., Carl Winter, Heidelberg, 1924, p. 23, 118.

³⁰ *Ibidem*, p. 8, 129.

³¹ H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 5. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, p. 185, 189, 190.

valoarea — țelul spre care tinde „formarea conceptuală” în istorie și premisa sub care are loc în genere „o expunere universal-valabilă a unicului și individualului”, caracteristică „teoriei noastre a conceptualizării istorice individualizatoare”³².

Concepția lui Rickert rămâne în esență metodologistă, iar supralicitarea rolului valorii a determinat încă în acea perioadă unele reacții de dezaprobare.

Este cunoscută polemica lui A. D. Xenopol cu punctul de vedere rickertian. „Noțiunea de valoare — scria Xenopol — nu poate deci sluji la constituirea științifică a istoriei pentru următoarele motive: ... ea este străină domeniului logicii, fiind de natură morală ... ea nu poate fi absolută, iar știința nu se poate întemeia pe relativ ... pentru că este adeseori de natură neconștiută și știința nu se întemeiază pe neconștiut”³³. „Individualul în istorie, recunoscut de toți cugetătorii ca elementul neapărat al succesiunii, nu poate exista fără intervențiunea timpului ... D-l Rickert cu toate acestea se înșală ... când susține că nici timpul, nici spațiul nu sînt trebuitoare pentru percepțiunea legilor generale”³⁴.

De numele lui Rickert se leagă însă dezbaterea și definirea unor concepte cardinale ale filosofiei culturii. De fapt, reconstrucția modernă a acestei discipline, ca și a filosofiei istoriei, este axată pe conceptul de valoare.

³² *Ibidem*, p. 276, 324, 325, 590.

³³ A. D. Xenopol. *Noțiunea valorii în istorie* (1905), în: *Scrieri sociale și filosofice*, Editura științifică, București, 1967, p. 308.

³⁴ *Ibidem*, p. 312. Xenopol dezvoltă ideea sa despre serie, care „nu distinge faptele care slujesc la a ei alcătuire”, ci „le lasă să dăinuiască în întregimea lor”, este „legătura care le înlanțuiește” (*Ibidem*, p. 314). „Seria” conține „un element general, mai cuprinzător decît faptele individuale care o alcătuiesc, element general pe care însuși d-l Rickert ... îl primește, cînd deosebește generalul în istorie de generalul în științele naturii” (*Ibidem*, p. 315). Seria „înlanțuiește faptele individuale deosebite pe firul cauzalității. Numai strînsa înlanțuire cauzală dă expunerii dezvoltării și istoriei caracterul științific” (*Ibidem*, p. 318).

S-a precizat, pe bună dreptate, că „includerea raportului cauzal în structura logică a cunoștinței istorice, cu toate elementele de agnosticism pe care le cuprinde teoria sa, este un aspect valoros al gîndirii lui Xenopol, afirmat în condiții cînd, în unele orientări filosofice, interpretarea genetică era înlocuită cu *analiza funcțională* sau chiar cu ideea de *conex psihic*” (Gh. Toma, *Xenopol despre logica istoriei*, Editura politică, București, 1971, p. 50—51).

Apreciind celebra *Théorie de l'histoire* (1908, citată în lucrarea lui Rickert: *Die Grenzen...*), I. Petrovici spunea: „...văd în *Teoria istoriei* a lui Xenopol una dintre principalele contribuții ale poporului nostru la tezaurul culturii mondiale” (*De-a lungul unei vieți — Amintiri*, E.P.L., București, 1966, p. 401).

Așa cum am arătat mai sus, Rickert a elaborat o teorie specifică a valorii, o axiologie.

Pornind de la distincția dintre *sens* și *valoare*, el a definit următoarele categorii mai importante: valorificare; cunoașterea valorii; bunuri; aprecieri; valabilitatea valorii. El a analizat totodată coordonatele unui sistem al valorilor și domeniile particulare ale realizărilor valorice: moralitatea; arta; știința; religia. Un sistem al valorilor — preciza el — trebuie să fie „un sistem deschis”; „ordonarea sistematică” a valorilor propriu culturii duce la un asemenea sistem întrucât „viața culturii impune noi feluri de valori speciale”³⁵.

Teoria valorilor constituie (după Rickert și în principiu) partea centrală a unei veritabile filosofii a culturii. Căci cultura nu este altceva decât „conținutul bunurilor pe care le prețuim datorită valorilor”³⁶.

Însăși antropologia trebuie să depășească limitele biologiei și ale psihologiei și să devină „o doctrină a sensului întregii vieți umane în lume” și, axată „pe o teorie a valorii”, să ia în atenție nu numai „poziția omului în lume”, ci și „lumea socială” în care trăiește omul; căci „faptul principal” pentru antropologie” nu este omul naturii, ci omul culturii”³⁷.

Este de reținut că cercetări mai noi au subliniat actualitatea proiectului rickertian al unei reconstrucții filosofice care trebuie să pornească de la studiul obiectului, punind în lumină interacțiunea dintre teoria cunoașterii și filosofia istoriei”. Rickert intră în discuțe tocmai pentru că „este reprezentativ pentru punctul de

³⁵ H. Rickert, *System der Philosophie*, I, p. 348.

³⁶ H. Rickert, *Kant als Philosoph der modern Kultur*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 7. Ideea a fost dezvoltată de H. Kynast (*Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins*, E. Reinhardt, München, 1928, p. 12): Cultura este „forma și existența realității naturii constituită după normele valorilor culturii... Sistemul acestor valori care este deschis (subl. n.) ... condiționează conceptul de cultură... Cultura este o ordine de valori realizată faptic”.

³⁷ H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, p. 150, 154, 158. Încă în „Renașterea hegelianismului” (Cuvîntare academică, Heidelberg, 1910). Windelband a evidențiat sursele kantiene ale unor asemenea teze. Filosofia kantiană „este în rezultatele ei știința principiilor a tot ceea ce pentru noi astăzi este cuprins laolaltă sub numele de cultură. Ea (filosofia) cercetează după fundamente conceptuale știința, moralitatea, dreptul, istoria, arta, religia” (*Die Erneuerung des Hegelianismus*, în „Präudien”, I, p. 274). Mai mult, continuă Windelband, „ca esență rațională, omul nu este dat psihologic, ci istoric. Numai ca ființe istorice, ca gen conceptualizat din dezvoltare participăm la rațiunea lumii. De aceea, istoria este adevăratul Organon al filosofiei” (*Ibidem*, p. 283).

vedere al interacțiunii dintre teoria cunoașterii și filosofia istoriei³⁸.

Rickert însuși argumentase ideea că „o filosofie a culturii moderne” nu este de conceput fără „fundamentare logică-transcendentală”; trebuie „să punem în legătură totodată teoria cunoașterii cu problemele filosofice cele mai cuprinzătoare ale viziunii despre lume”³⁹.

„Logica lui Rickert” are ca punct central „constituirea obiectului istoric”; căci „obiectul istoriei la Rickert nu este ca atare istoria, ci cultura, o realitate mereu ființînd, care înconjoară subiectul”⁴⁰.

Aceasta și constituie marea dificultate a teoriei istoriei a lui Rickert: rămînerea numai la faptele de cultură (ca „obiect al istoriei”) și transistoricitatea (lipsa de semnificație pentru istorie) faptelor istoriei reale, precum și a bazei reale (concret-istorice) a creației culturale. Se ajunge în acest mod la un idealism istoric, pentru care nu interacțiunea dintre necesitate și valoare constituie conținutul veritabil al istoriei, ci autonomia absolută a valorii. Aici se află, se pare, sursele dezacordului de fond al lui Xenopol cu Rickert; căci determinismul și autonomismul nu se pot armoniza niciodată!

Rickert, ca și alți neokantieni, au pus în evidență cîteva idei de bază pentru filosofie a culturii: cultura ca ansamblu al valorilor; caracterul uman al culturii (cultura ca „mediu al omului”); autorealizarea omului în creațiile și în formele culturii; structurarea culturii în modalități (configurații) valorice specifice, care sînt expresii ale activității creatoare a omului.

4. REALISMUL CRITIC. HÖNIGSWALD

a. Ca o reacție față de metodologismul neokantian, dar tot în spiritul criticismului, s-a afirmat realismul critic, reprezentat de: Alois Riehl (1844—1924); Oswald Külpe (1862—1915); Richard

³⁸ John Berger, *Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt. Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf H. Rickert*, Inaugural-Dissertation, München, 1967, p. 146.

³⁹ H. Rickert, *Kant als Philosoph der modern Kultur*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 151.

⁴⁰ Joh. Berger, *Op. cit.*, p. 196.

Hönigswald (1875—1947), K. Bühler, G. Störing, M. Wentscher, K. Groos, A. Messer, E. Becher, A. Wenzl și alții.

Intrucît a ridicat în prim plan problematica filosofică a științei și pe aceea a reconstrucției domeniilor teoretice în funcție de noul spirit științific, acest „realism” fuziona, în mare măsură, cu scientismul antispeculativ și antidogmatic, prezentînd totodată numeroase elemente pozitive, chiar unele teze materialiste în teoria cunoașterii.

Admiterea realității „lumii externe” — preciza Riehl — este cerută chiar de faptul senzațiilor, care implică „raportarea” la ceva în afară de acestea: „existența senzației cuprinde în sine și existența unui *non-ego*. *Sentio ergo sum et est*”; pe lîngă „condițiile interne” cunoașterea „mai este dependentă de recunoașterea (subl. n.) realității lucrurilor în afară de noi”¹.

Problema filosofică principală a contemporaneității — scria Külpe — este „problema realității”, și rezolvarea ei trebuie să constituie tema filosofiei; „existența realității” nu poate fi nici demonstrată, nici trăită, ci doar „presupusă ipotetic”; numai „punerea” unei realități poate fi fundamentată, nu însăși „realitatea existentă”².

Reformulînd apriorismul kantian într-o accepție logic-conceptuală, nu psihologic-genetică, Riehl a pus, cu toate oscilațiile în direcția unui idealism empirist (care admite „realitatea experienței”), unele probleme de bază ale logicii și filosofiei științei, manifestîndu-și încrederea în valoarea științei și a cugetării, atrăgînd atenția cercetătorilor din domeniul științelor naturii. Chiar ideea unei legături „între apriorism și realism” l-a situat pe Riehl „în centrul teoriilor mai noi ale cunoașterii”³.

Evident, în măsura în care încearcă să păstreze autonomia planului logico-gnoseologic, deși în viziune aprioristă, Riehl se opune psihologismului și încearcă o deschidere în direcția unei teorii moderne a cunoașterii, în unitate cu știința și celelalte în-

¹ A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Bd. II: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*, 2. Aufl., A. Kröner, Leipzig, 1925, p. 90; 2—3.

² O. Külpe, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, Bd. I. S. Hirzel, Leipzig, 1912, p. 4—6, 139—140. Astfel psihologul Külpe, fondatorul unei școli de psihologie experimentală la Würzburg, nu acceptă idealismul și militează (e adevărat, mai mult cu mijloacele propriei specialități — psihologia) pentru „fundamentarea realismului”.

³ C. Siegel, *Alots Riehl. Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*, Verlag der Universitäts-Buchhandlung, Graz, 1932, p. 76.

făptuiri majore ale culturii. Filosofia însăși e definită de Riehl sub unghi de vedere metodologico--gnoseologic: o „teorie generală a științei” sau „știința și critica cunoașterii”⁴, spre deosebire de Külpe, care înclină spre ideea de „metafizică inductivă, cu rol de „a mijloci” punctele de plecare ale științelor speciale⁵.

De fapt, însăși ideea lui Riehl despre „criticismul filosofic” constituie o lărgire a demersului kantian și o ancorare a ideii critice în contemporaneitate.

Criticismul kantian — preciza Riehl — „conține elemente ale criticismului științific în genere”, așa cum apare el încă în empirismul și raționalismul modern și se perfecționează în condițiile științei pozitive; „criticismul filosofic” conține „o tendință anti-metafizică”, conceptul lui central constituindu-l conceptul de cunoaștere⁶. Păstrarea spiritului kantian se vede și în opera istorico-filosofică și estetică a lui Riehl, unde, așa cum s-a mai spus, el se manifestă „mai kantian decât Kant însuși”⁷.

Atrăgînd atenția asupra contribuțiilor lui Riehl și Külpe, nu putem să nu menționăm și valoarea cercetărilor acestuia din urmă și ale lui K. Groos în domeniul esteticii, înțelegând ca „estetică a valorii”, de fapt, ca estetică filosofică.

b. Întrucît aceste probleme și-au aflat tratarea mai pe larg cu alt prilej⁸, ne vom opri, în continuarea caracterizării punctului de vedere al „realismului critic”, la opera lui R. Hönigswald, mai puțin studiată la noi, destul de sumară chiar în lucrarea noastră de acum un deceniu, cînd informarea de care dispuneam în privința autorului menționat era destul de limitată.

R. Hönigswald⁹ este cunoscut ca un remarcabil istoric al filosofiei și, totodată, ca întemeietorul unei *Denkpsychologie*, în-

⁴ A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, Bd. II, 1, Engelmann, Leipzig, 1879, p. 15.

⁵ O. Külpe, *Einführung in die Philosophie*, 9, Aufl., S. Hirzel, Leipzig, 1919, p. 409—411.

⁶ A. Riehl, *Op. cit.*, Bd. I, 1876, p. 5, 18.

⁷ C. Siegel, *Op. cit.*, p. 144.

⁸ Vezi: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 30—31, 98—105; 108—109; 238—239; 259—261; 328—331.

⁹ Lucrări principale: *Contribuții la teoria cunoașterii și a metodei* (*Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre*, 1906); *Problemele de principiu ale psihologiei gândirii* (*Prinzipientragen der Denkpsychologie*, 1913); *Philosophia antichității* (*Die Philosophie des Altertums*, 1917, ed. II 1924); *Despre fundamentele pedagogiei* (*Über die Grundlagen der Pädagogik*, 1918, ed. II, 1927); *Immanuel Kant* (1924); *Fundamentele psihologiei gândirii* (*Die Grundlagen der*

teleasă ca „teorie filosofică a conștiinței și a obiectualității” (*Ge-genständlichkeit*).

Analizînd, încă în lucrările timpurii, conceptele psihologiei și pedagogiei, Hönigswald a argumentat ideea necesității aplicării aparatului matematic în aceste domenii.

Deși parțial sub influența tezei lui Riehl despre importanța „criticii cunoașterii”, autorul cunoscutei *Psihologii a gîndirii* sus-ținea în principal ideea că psihologia nu este doar „un obiect al filosofiei”, ci însăși filosofia. Hönigswald „redă teoriei subiectu-lui într-o bună măsură acel grad de sistematizare, întîlnit numai la cei mai buni neokantieni... Hönigswald ajunge la un nou proiect de sistem, care, în conexiunea sa de ansamblu, se deo-sebește de toate predispozițiile pe care le-a moștenit... fără

Denkpsychologie, 1921, ed. II 1925, Neudruck, 1965); *Autoexpunere (Selbst-darstellung*; R. Hönigswald, în: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, hrsg. von H. Schwarz, Berlin, 1931); *Istoria teoriei cunoașterii (Ge-schichte der Erkenntnistheorie*, 1933, Neudruck 1966); *Philosofia limbajului (Phi-losophie und Sprache*, 1937, Neudruck 1970); Articol: R. Hönigswald, în: *Philo-sophen-Lexikon* (hrsg. von W. Ziegenfuss u.G. Jung, Berlin, 1949, vol. I); *Analize și probleme (Analysen und Probleme*, 1959); *Știință și artă (Wissenschaft und Kunst*, 1961); *Probleme de bază ale teoriei științei (Grundprobleme der Wissenschaftslehre*, 1965); *Fundamentele teoriei generale a metodei (Die Grundlagen der allge-meinen Methodenlehre*; I, 1969; II, 1970).

Menționăm că, sub conducerea profesorului Hans Wagner (Bonn), se află în curs de editare, în 10 volume: *Schriften aus dem Nachlass*. Veröffentlichung durch das *Hönigswald-Archiv* am Philosophischen Seminar A der Universität Bonn, H. Bouvier & Co., Bonn, din care au apărut vol. I—VIII. Vol. IX—X vor cuprinde: Die Systematik der Philosophie aus individueller Problemgestaltung entwickelt.

Scriserile apărute postum, începînd cu 1975, pun într-o nouă lumină activi-tatea teoretică și atitudinea întemeietorului „unei monadologii moderne”, în condițiile grele ale anilor 1933—1939, petrecuți la München, și ale anilor 1940—1947, în exil în S.U.A.

Asupra operei lui Hönigswald: E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* (în: *Jahrbücher der Philosophie*, 3, 1927); R. Kynast, *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart* (1930); S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (II, 1931); F. Seidel, *Zur Philosophie R. Hönigswalds* (1927); H. Wagner, *Über den Grund der Sprache* (în: *Jahrbuch für Psychologie*, 1, 1953); G. Wolandt, *Gegenständlichkeit und Gliederung* (în: *Kant-Studien. Ergänzungshefte*, Bd. 87, 1964); Articol: R. Hönigs-wald (în: *Neue deutsche Biographie*, Bd. 9, 1972); G. Wolandt, R. Hönigs-wald: *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit* (în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck, Philosophie der Gegenwart, II, 1973. Wolandt oferă și o bibliografie la p. 97—101).

îndoială, el nu numai că schimbă pur și simplu structurarea sistemului neokantianismului, ci îi și dă în ansamblu mai multă soliditate¹⁰.

Noua sistematică neokantiană a fost pregătită și însoțită în opera lui Hönigswald de o amplă cercetare istorico-filosofică, cu valențe semnificative pentru elaborarea unei concepții și metodologii moderne a istoriei filosofiei.

Ideea centrală a acestei cercetări este următoarea: epocile în istoria filosofiei sînt unități bine conturate întrucît circumscriu un anumit fond de idei ce conduce spre „sistemul filosofiei” ca atare; „căile spre filosofie sînt căile către problemele ei”¹¹. Căci „întreaga istorie a filosofiei duce, în ultimă instanță, la o istorie a problemelor filosofice. Chiar sistemul filosofiei este conținutul problemelor sale”; în orice fază a istoriei sale „corpul sistematic” al filosofiei este contemporan și activ¹².

c. Din punct de vedere sistematic, Hönigswald se înfățișează ca „fondatorul unei noi monadologii”, ca premisă pentru o reconstrucție teoretică mai largă, nu numai în filosofie, ci și în psihologie, pedagogie, epistemologie, filosofia culturii etc.

Încă în autoexpunerea din 1931, Hönigswald scria: „problema filosofiei este filosofia însăși, propriul ei concept”, ceea ce necesită o idee fundamentală, anume aceea a „justificării” și a „determinării” prin „punerea” unui plan al „obiectualității”; „natura” și „cultura” se constituie „chiar în virtutea principiului suprem al obiectualității”, al cărui studiu îl întreprinde filosofia înțeleasă ca „unitate dintre istorie și teorie”, ca „teorie a obiectului”¹³.

De fapt, așa cum s-a observat, însăși numita *Denkpsychologie* era înțeleasă ca „doctrină a principiilor filosofice” și ca „teorie a semnificației” ce conduce la o „monadologie dialectică”¹⁴.

¹⁰ G. Wolański, *Richard Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 65.

¹¹ R. Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1914, p. III.

¹² R. Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums*, 2. Aufl., Teubner, Berlin, 1924, p. 3, 419. Așa cum precizăm cu alt prilej (*Kant și neokantianismul* 1968, p. 261), deși pe terenul unei concepții autonomiste despre fenomenul cultural, Hönigswald pune probleme reale ale progresului ideatic, ale unității sistematice și cu sens a procesului istorico-filosofic.

¹³ Richard Hönigswald, în „*Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*”, I, hrsg. von H. Schwarz, Junker u. Dünhaupt, Berlin, 1931, p. 193—194; 223.

¹⁴ S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Zweiter Halbband, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1931, p. 19—25.

Insuși Hönigswald scria: „filosofia nu este o istorie naturală a obiectelor posibile, ideale sau neideale, nici apologie sau profeție. Nor desemnăm preocuparea ei ca fiind critică, aume preocupare cu problema obiectualității (*Gegenständlichkeit*)”: ca „teorie a obiectualității”, filosofia este „teoria fundamentării” în genere, inclusiv a logicii, este, în ultimă instanță, „teoria oricărei determinări” (*Bestimmtheit*)¹⁵. O asemenea „soluționare a problemei” fundează totul, „fixează mediul acordului intermonadic” și „delimitează funcția tradiției, zona culturii, domeniul valorilor, regiunile vieții istorice și competențele pedagogiei”¹⁶.

Ce înțelege autorul prin „obiectualitate?” În răspunsul la această întrebare, Hönigswald se disociază de neokantianismul logicist și de cel normativist și, totodată, precizează făgașul „realismului” său. „Prin obiectualitate — scrie el — noi înțelegem faptul că obiectul înseamnă totdeauna o problemă și o rezolvare de problemă. De aci decurg anumite consecințe hotărâtoare: obiectul trebuie să se prezinte ca un sistem de interferențe între tome. Sistemática acestor interferențe poate să fie foarte diferită. Sensul ei este însă numai unul... a fi *determinată*. Ea este obiect într-o anumită determinare a sa”¹⁷.

Așa cum s-a precizat, pentru Hönigswald „teoria fundamentării (teoria obiectualității) este posibilă numai într-un interval determinat de teoria obiectualului (*Gegenständlichen*), adică de teoria pozitivă... În raport cu știința despre experiență, teoria fundamentării trebuie să-și facă valabilă tematica ei proprie; numai într-o raportare caracteristică la știința experienței, statutul obiectualității poate să-și pună problema ei. Este drept că funcția teo-

¹⁵ R. Hönigswald, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. VI: *Philosophie und Kultur*, im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. von G. Schaper und G. Wolandt, H. Bouvier u. Co., Bonn, 1967, p. 29, 30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30. Menționăm că acest volum este sintetic, reprezentativ pentru toată opera lui Hönigswald, întrucât tratează: 1) sistemática științei (psihologia, logica, filosofia, matematica, teoria științei, știință și realitate); 2) problema limbajului (în știință și în lingvistică); 3) analiză și dialectică; 4) metoda; 5) trebuință și tipuri; 6) relație și hipostază; 7) despre critici filosofiei; 8) problema „factualității” (*Sachlichkeit*); 9) filosofia antică; 10) psihologia gândirii; 11) stat și cultură; 12) umanism etc.

Autorul schițează o veritabilă istorie a culturii, prețuind cu precădere valorile umanismului. În fond, „umanismul aparține tuturor timpurilor, adică trăiește ca o problemă atemporală”, „orice știință trăiește, fie că o știe sau nu, din principiile care și-au aflat în umanism concrețiunea lor cea mai rodnică” (*Op. cit.*, p. 275).

¹⁷ *Ibidem*, p. 30.

riei obiectualității nu se creează prin această raportare la știința experienței¹⁸.

Însuși „obiectualul” este „în obiectualitatea lui specifică (natură, artă; istorie ș.a.) totdeauna deja determinat. Înseși orizonturile specifice, ca și obiectualitatea experienței în genere (obiectualitatea faptului în genere) nu sînt mărimi obiectuale, ci se află înaintea oricărui cuprins (*Erfassten*), sînt condiții pentru faptul că obiectele naturii, istoriei, artei etc., sînt în structuralitatea (*Strukturiertheit*) lor specifică determinate¹⁹.

De aci decurge și o „teorie a împărțirii (*Gliederung*)” după „regiuni proprii”, care au „pregnanță particulară” în raport cu tema „obiectualității”.

Astfel spus, problematica fundamentală” este tratată în „cercetări particulare”, ca: Filosofia limbajului; Fundamentele pedagogiei; Fundamentele teoriei cunoașterii; Problemele fundamentale ale teoriei științei etc. Hönigswald ajunge „la un nou proiect de sistem”, care, în corelația sa de ansamblu, se deosebește de cele anterioare; ca „doctrină a principiilor”, filosofia nu mai este „teorie a valabilității (ca în neokantianism), ci o teorie „a nonprincipiilor, adică a concretului”²⁰.

În lumina acestui principiu, Hönigswald a analizat îndeosebi limbajul și știința. Și aceasta în legătură cu „subiectivitatea concretă”, numită de el „monadicitate”. De aceea, de pildă, Hönigswald consideră că „limbile își păstrează caracterul lor monadic și ca limbi ale *colectivităților*; căci comunitatea însăși rămîne în toate timpurile monadică”, iar sistemul limbilor „își dobîndește configurația specifică, deși e „rupt” oarecum de „structura monadică a oricărui vorbitor”²¹.

Poziția lui Hönigswald se detașează în esență de metodologismul neokantian, integrîndu-se în orientarea „realistă”, spre concret a filosofiilor inspirate din știința vremii.

¹⁸ G. Wolandt, *Gegenständlichkeit und Gliederung, Untersuchungen, zur Prinzipientheorie Richard Hönigswalds*, în: Kant-Studien, Ergänzungshefte 87, Kölner Universitäts-Verlag, 1964, p. 27. În alți termeni, „teoria pozitivă se orientează, pe de o parte spre simple fapte, iar pe de altă parte spre fapte care sînt înzestrate ele însele cu funcții de bază. Teoria obiectualității se orientează însă spre momentele fundamentale în corelația lor proprie” (*Ibidem*, p. 31).

¹⁹ *Ibidem*, p. 49.

²⁰ G. Wolandt, R. Hönigswald: *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit*, p. 65, 68.

²¹ R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache. Problematik und System*, 2. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1970, p. 447.

Cu toate limitele sale, principiul „monadicității” aplicat și obiectului și subiectului angajează analiza cunoașterii dincolo de sfera valabilității și conduce la abolirea criteriului pur formal al adevărului, păstrând însă vie ideea kantiană (și neokantiană) a necesității filosofiei ca teorie a fundamentelor valabile pentru toate domeniile cunoașterii și acțiunii.

Principalul rezultat pozitiv, în acest context, îl constituie concepția despre „obiectualitate”, prin care este argumentată ideea de structură sistemică a oricărui „obiect” veritabil (numit de Hönigswald: „un sistem de interferențe”).

Autorul ridică aci în prim plan o mare dificultate a perioadei dominate de preocuparea pentru „fundamente”, anume aceea a temeiurilor „metafizice” ale obiectivității cunoașterii și științei. Este, de pildă, problema statutului entităților matematice și a oricăror configurații ale științei și creației teoretice umane. Într-adevăr, fără „obiectualitate” nu avem puncte de sprijin pentru ființarea într-un sistem a unei teorii, a unei „științe” (cu „obiectele” ei)!

„Realismul critic” amintit constituie, în ansamblu, un ferment de disoluție în cunoscuta și influenta orientare filosofică neokantiană de la începutul veacului al XX-lea. El se solidarizează parțial cu spiritul științei moderne și, deși nu poate evita dificultatea oscilării între idealism și materialism, păstrează trează ideea critică a „fundamentării”, de fapt a elaborării în mod autonom a filosofiei și a disciplinelor filosofice.

5. ÎNCERCĂRI DE SINTEZĂ ȘI DEPĂȘIRE. CASSIRER

Caracteristica mișcării neokantiene a fost dintru început tendința de diversificare a demersurilor teoretice și de asimilare a unor noi experiențe științifice și filosofice.

Menționând aici: a) poziția lui *Leonard Nelson*¹ (1882—1927), reprezentantul principal al unei „școli neofriesiene” (care între-

¹ Așa cum s-a observat, „bazele sistematice ale contribuțiilor lui Nelson sînt în mod hotărîtor criticile kantiene, luate în forma modificată pe care le-a dat-o Fries” (Julius Kraft, *Leonard Nelson und das Philosophie des XX. Jahrhunderts*, în: *Leonard Nelson zum Gedächtnis*, Frankfurt am Main — Göttingen, 1953, p. 15). O discuție despre locul și rolul lui Nelson am oferit în: *Kant și neokantianismul*, p. 105—108; 261—262; 304. Menționăm că opera lui Nelson se bucură de o largă audiență în rîndul teoreticienilor științei. În acest context, s-au editat: L. Nelson, *Gesammelte Schriften in neuen Bänden* (F. Meiner, Hamburg, 1970—1977).

prinde o critică a teoriei constructiviste a cunoașterii și încearcă o reexpunere psihologistă a doctrinei lui Kant și a întregii problematici filosofice și social-politice, părăsind parțial apriorismul); b) absolutizarea formei antinomice a dialecticii în „dialectica tragică”²; c) „diferențierea categorială” pe axul unei adevărate intenționalități (prin care Lask³ ajunge la o ontologie a idealului) d); „etica subiectivistă a valorilor” a lui Reininger⁴; ne vom opri la studiul operei lui Cassirer, cel mai tipic autor pentru ilustrarea depășirii neokantianismului și, totodată, unul dintre cei mai de seamă gânditori ai secolului al XX-lea.

a. Ernst Cassirer⁵ este cunoscut nu numai ca filosof neokantian, ci și ca participant activ la marea reconstrucție teoretico-filosofică modernă și la înnoirea unor domenii importante ale științei și cugetării.

² Vezi: Kant și neokantianismul, p. 203—210.

³ *Ibidem*, p. 188—192; 302—310.

⁴ Robert Reininger (1869—1955), exeget și editor al operei lui Kant, a construit o teorie transcendentalistă a cunoașterii și, pe baza unei temeinice cercetări istorico-filosofice, a contribuit la elaborarea „eticii valorilor” înosebi în lucrarea: *Wertphilosophie und Ethik. Die Frage nach dem Sinn des Lebens als Grundlage einer Wertordnung* (Wilhelm Braumüller, Wien—Leipzig, 1939). „Obiectul” unei „filosofii a valorii” — scria Reininger — îl constituie „nu enunțurile de nivelul cel mai înalt, care reclamă a fi adevărate în sens teoretic, ci enunțuri ce dau expresie în limbaj unor trăiri valorice determinate”; „sistemul valorilor” implică o „ierarhie de valori”, în care „valoarea supremă” este autoperfecționarea personalității, de fapt, sensul vieții (p. 7; 8). Nu există valori „independente de subiect”; chiar „cunoașterea valorii” este „cunoașterea valorilor proprii” ce constituie personalitatea (*Ibidem*, p. 56—57). De aceea, etica este „forumul suprem, care hotărăște asupra ierarhiei valorilor” (*Ibidem*, p. 57).

În ceea ce privește „metafizica” lui Reininger, ea însăși α „metafizică a realității” ce necesită o „întregire” printr-o „metafizică a valorilor” (*Ibidem*, p. 111), ea se bazează pe „unitatea dintre trăire și trăit” (O analiză a acestei „metafizici”, ca și a concepției lui Reininger în genere, oferă W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, I. 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, p. 288—314).

⁵ Sinteza pe care o oferim aici își are sursele în următoarele lucrări: Al. Boboc, *Kant și neokantianismul* (p. 32—33; 147—158; 210—224; 246—248; 252—254; 265—268; 344—345); *Neokantianismul și estetica modernă* (în vol.: *Estetica filosofică și științele artei*, Ed. științifică, 1972, p. 94—99); *Probleme ale istoriei și teoriei științei în opera lui E. Cassirer* (în: *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol. XVII: *Concepții asupra dezvoltării științei*, Editura politică, 1978, p. 297—316); *Teoria simbolului a lui Ernst Cassirer și influența ei în gândirea contemporană* (în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, VI. Editura Academiei R.S.R., 1979, p. 143—152).

Opera⁶ sa, impresionantă ca volum și diversitate a preocupărilor, este axată însă pe o preocupare constantă: lărgirea demersului kantian, prin aflarea unor sensuri noi ale ideii critice și a unor noi domenii de aplicare a acesteia.

Contribuțiile remarcabile ale lui Cassirer în elaborarea semioticii și a teoriei științei, în dezvoltarea filosofiei limbajului, esteticii, filosofiei valorilor și culturii, antropologiei filosofice, multilateralitatea preocupărilor, dar, mai presus de toate, impresionanta sa putere de sinteză și armonizare a domeniilor teoretice îl situează în rîndul personalităților celor mai reprezentative ale gândirii contemporane. Pe această bază, desigur, se aprecia că, „dacă acțiunea postumă a unui filosof asupra spiritelor, atracția și

⁶ *Lucrări principale: Sistemul lui Leibniz (Leibniz's System, 1902); Problema cunoașterii în filosofia și știința modernă (Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit; vol. I: 1906, ed. a 3-a 1922; vol. II: 1907, ed. a 3-a 1922; vol. III: 1920; vol. IV, 1957, postum); Kant și matematica modernă (Kant und die moderne Mathematik, „Kant-Studien“, Bd. XII, 1907); Conceptul de substanță și conceptul de funcție (Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910); Libertate și formă (Freiheit und Form, 1916); Viața și opera lui Kant (Kants Leben und Lehre, 1918, ed. a 2-a 1921); Despre teoria relativității a lui Einstein (Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, 1921); Idee și configurație (Idee und Gestalt, 1921); Filosofia formelor simbolice (Philosophie der symbolischen Formen); Vol. I: Limbajul (Die Sprache, 1923, ed. a 4-a 1964); vol. II: Gîndirea mitică (Das Mythischen Denken, 1925, ed. a 4-a 1964); vol. III, Fenomenologia cunoașterii (Phänomenologie der Erkenntnis, 1929, ed. a 4-a 1964); Limbă și mit (Sprache und Mythos, 1924); Filosofia grecilor de la începuturi pînă la Platon (Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon, 1925); Individ și cosmos în filosofia Renașterii (Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 1927); Problema simbolului și poziția acestuia în sistemul filosofiei (Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, 1927); Despre teoria conceptului (Zur Theorie des Begriffs, „Kant-Studien“, Bd. XXXIII, 1928); Renașterea platonică în Anglia și Școala de la Cambridge (Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, 1932); Filosofia luminilor (Die Philosophie der Aufklärung, 1932); Determinism și indeterminism în fizica modernă (Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik, 1936); ed. a 2-a 1957); Descartes. Doctrina-Personalitatea-Activitatea (Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung, 1939); Fundamentarea naturalistă a filosofiei culturii (Naturalistische Begründung der Kulturphilosophie, 1939); Logos, bine și cosmos în dezvoltarea filosofiei grecești (Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie, 1941); Logica științelor culturii (Zur Logik der Kulturwissenschaften, 1942); Galilei: noua știință și noul spirit (Galilei: A new Science and a new Spirit (1942); Newton and Leibnitz (1943); Eșeu despre om (An Essay on Man, 1944); Mitul statului (The Myth of the State, 1946); Platonismul lui Galileo (Galileo's Platonism, 1946); Structuralismul în lingvistica modernă (Structuralism in modern Linguistics, 1946); Esența și acțiunea conceptului de simbol (Wesen*

interesul pentru opera sa constituie o măsură a valorii sale, atunci Cassirer a fost unul dintre cei mai mari filosofi moderni⁷.

Cunoscut ca un neokantian, legat inițial de logicismul și metodologismul Școlii de la Marburg⁸, Cassirer a elaborat însă un sistem propriu de gândire, care se originează la Kant și W. v. Humboldt, dar, în principal, constituie o lărgire a demersului kantian, dând o altă întrebuintare ideii critice. Așa cum s-a remarcat, „orientarea hotărâtoare pe care Cassirer a dat-o criticismului kantian și neokantian este aceea de la critica transcendențial-filosofică a conștiinței la critica limbajului”, căreia i-a dedicat primul volum din „*Filosofia formelor simbolice*”; „Cassirer este primul filosof în secolul al XX-lea care își dezvoltă filosofia limbajului în mod expres în colaborare cu lingvistica”⁹ (subl. n.).

Demersul fundamental al modului său de filosofare rămâne însă idealismul transcendențial, chiar și pentru înțelegerea relației între problemele lingvistice și cele filosofice. Cassirer însuși mărtu-

und Wirkung der Symbolbegriff, 1956); *Filosofia și știință exactă* (*Philosophie und exakten Wissenschaft*. Kleine Schriften, 1969).

O bibliografie amplă se află în: Ernst Cassirer, hrsg. von P. A. Schilpp, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966, p. 614—633; *Revue Internationale de Philosophie* 28^e année, No. 110, 1974, fasc. 4: Cassirer, p. 495—510.

Dintre lucrările mai importante asupra operei lui Cassirer, amintim: studiile din volumul editat de Schilpp în 1953 (îndeosebi: D. Bidney, *E. Cassirers Stellung in der Geschichte der philosophischen Anthropologie*; C. H. Hamburg, *E. Cassirers Philosophiebegriff*; F. Kaufmann, *Cassirer Wissenschaftstheorie*; S. K. Langer, *Cassirers Philosophie der Sprache und Mythos*; H. R. Smart, *Cassirers Theorie der mathematischen Begriffsbildung*; J. K. Stephens, *Cassirers Theorie des Apriori*; W. M. Urban, *Cassirers Philosophie der Sprache*); K. Mark-Wogau, *Der Symbolbegriff in der Philosophie E. Cassirers* („*Theoria*”, 2, 1936); F. Kalbeck, *Die philosophische Systematik E. Cassirers* (Diss. Wien, 1951); C. H. Hamburg, *Symbol and Reality, Studies in the Philosophy of E. Cassirer* (1956); G. Wolandt, *Cassirers Symbolbegriff und die Grundlegungsproblematik der Geisteswissenschaften* („*Zeitschrift für philosophische Forschung*”, 18, 1964, p. 614—626); W. Cramer, *E. Cassirer* (în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits I*, 1964); J. E. Doherty, *Sein, Mensch und Symbol* (Bonn, 1972); V. F. Asmus, *Neokantianstvo* (în: *Sovremennia burjuaznaia filosofia*, Moskva, 1972); K. Neumann, *E. Cassirer: Das Symbol* (în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, II, Göttingen, 1973); Wolfgang Marx, *Cassirers Symboltheorie* („*Archiv für Geschichte der Philosophie*”, Bd. 57, Hefte 2, 3, 1975).

⁷ Carl H. Hamburg, *Ernst Cassirers Philosophiebegriff*, în: Ernst Cassirer, hrsg. von P. A. Schilpp, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1966, p. 28.

⁸ vezi Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 147—158; 264—268.

⁹ K. Neumann, *E. Cassirer: Das Symbol*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 137.

risea: „sistemul lui Kant nu este astfel pentru noi sfârșitul, ci un început rodnic nou și durabil al criticii cunoașterii”, întrucît metoda transcendențială orientează gîndirea „nu asupra realității”, ci „asupra faptului științelor”¹⁰.

Dincolo de această semnificație a criticismului pentru constituirea „criticii cunoașterii” (a teoriei cunoașterii ca disciplină autonomă), Cassirer propunea înțelegerea filosofiei critice ca „filosofia libertății”, care explică însuși spiritul culturii moderne, întrucît principiul autonomiei oferă „o nouă rezolvare a conflictului fundamental dintre libertate și formă”, immanent acestei culturi¹¹.

În fond, preciza Cassirer, cunoașterea este numai una dintre „formele de bază ale înțelegerii” (aci se vede, desigur, influența lui Dilthey); căci alături de „funcția pură a cunoașterii”, este vorba de a cuprinde „funcția gîndirii lingvistice, a gîndirii mitico-religioase, a intuiției artistice, în așa fel încît să apară clar cum în interiorul fiecăreia dintre ele se realizează o anumită organizare (*Gestaltung*), nu atît a lumii, cît îndreptată *asupra lumii*, ca un sistem obiectiv al sensului sau ca un ansamblu obiectiv al intuiției... Cu aceasta însă, *critica rațiunii devine o critică a culturii* (subl. n.), care caută să înțeleagă și să arate cum orice conținut al culturii, întrucît nu este izolat, ci se bazează pe un principiu formal general, presupune o faptă (*Tat*) originară a spiritului”¹².

„Critica” devine astfel o „critică a culturii”, adică filosofie a culturii ca disciplină autonomă. Elementul de unitate care face din aceste „forme ale înțelegerii” veritabile „forme simbolice” este conceptul fundamental al filosofiei lui Cassirer: *simbolul*, prin care „analiza transcendențial-filosofică” a culturii conduce la teza omului-demiurg, parte integrantă a lumii culturii și creatorul ei.

„Omul — scrie Cassirer — trăiește într-un univers simbolic, nu într-un pur și simplu natural. Limbajul, mitul, arta și religia sînt părți ale acestui univers, fețele multicolore care se mișcă în rețeaua de simboluri... Omul nu mai are, ca animalul, o relație nemijlocită cu realitatea... El trăiește așa de mult în formele

¹⁰ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 14.

¹¹ E. Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Bruno Cassirer, Berlin, 1916, p. 237.

¹² E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, p. V, 11.

limbajului, în operele de artă, în simboluri mitice sau în rituri religioase încît nici nu poate întrezări, nici afla nimic în afara interrelației acestor medii artificiale”¹³. Ca urmare, „în loc de a mai înțelege omul ca animal rațional, ar trebui mai degrabă să-l definim ca *animal symbolicum*, cu aceasta dînd expresie modului său propriu de a fi”¹⁴.

Ca filosofie a culturii „pe baze transcendental-filosofice”, „filosofia formelor simbolice” cuprinde și o temeinică analiză semiotică, prin care Cassirer a contribuit, alături de Peirce, Husserl, Wittgenstein și alții la întemeierea semioticii moderne și la aplicarea ei în expunerea analitică și în explicarea fenomenului cultural și uman.

Pornind de la modelul leibnizian al unei „caracteristici universale”, Cassirer a năzuit să elaboreze „un fel de gramatică a funcției simbolice ca atare”, care să nu piardă din vedere însă „totalitatea concretă a spiritului”¹⁵. Pe un alt plan decît Cl. Lévi-Strauss, Cassirer a căutat să dezvolte o „hermeneutică universală a sistemului simbolului cultural”, o „teorie structuralistă a spiritului”¹⁶.

Prin profilul operei și al preocupărilor sale, Cassirer a afirmat în cîmpul gîndirii contemporane, înclinată prin forța lucrurilor spre specializare strictă și spre tehnicism, crezuri enciclopediste, de inspirație clasică, leibniziano-kantiană-hegeliană, căutînd să păstreze năzuința spre o sistematică a problemelor și conceptelor, fără a risca însă elaborarea unui sistem ca atare, deductiv-speculativ.

Evident, dacă, așa cum s-a spus uneori, Cassirer apare ca un conservator prin noua motivație a criticismului, el este un conservator al tradițiilor progresiste și umaniste ale culturii. Într-un moment în care burghezia promova crezuri filosofice iraționaliste — perioada interbelică — omagiul adus de Cassirer trecutului spiritual al lumii moderne capătă o semnificație pozitivă, de apărare a valorilor perene ale creației umane.

b. Cassirer însuși și-a considerat opera ca pe o „desăvîrșire” a sistemului kantian. El a cercetat eficacitatea principiului critic de-a lungul istoriei moderne a spiritului, „în mod special pornind

¹³ E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960, p. 39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

¹⁵ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I, p. 10.

¹⁶ K. Neumann, *Op. cit.*, p. 139, 141.

de la momentul în care Renașterea italiană punea fundamentul actualei noastre viziuni asupra lumii¹⁷.

Începuturile activității lui Cassirer se particularizează printr-o vădită preferință pentru istoria științei și a cugetării moderne, pentru o analiză logico-gnoseologică de tip kantian a conceptelor și metodelor acestora.

De fapt, Cassirer a formulat programul său al unei expuneri cuprinzătoare a istoriei problemei cunoașterii, într-un fel a istoriei și teoriei cunoașterii și a bazelor ei științifice moderne. Căci este caracteristic pentru stilul operelor filosofice ale lui Cassirer, „cea mai strînsă întrepătrundere a cercetărilor și intereselor istorice și teoretice, logice și gnoseologice. Toate lucrările sale teoretice sînt construite pe materialele istoriei științei și istoriei filosofiei¹⁸.

Dincolo de dificultățile de concepție, de un anumit teleologism îndeosebi, istoria teoriei cunoașterii realizată de Cassirer rămîne un model al genului, de o incontestabilă utilitate și semnificație pentru o sistematică actuală. Căci autorul analizează amplu și într-o perspectivă filosofică geneza și dezvoltarea teoriei cunoașterii în strînsă legătură cu progresele științei moderne, evidențiind tendințele reale ale acestora, năzuința spiritului modern spre problematizare și conceptualizare.

Newton și Kant sînt gînditori care, în modalități diferite, bineînțeles, dau expresie sistematică tuturor năzuințelor epocii moderne spre automatizarea științei și a filosofiei, bazată în principal pe armonia experienței și a gîndirii. „Problema metodei, cu care începuse filosofia modernă, — scrie Cassirer — pare să-și fi dobîndit în fapt în știința newtoniană împlinirea ei sigură”, care se desăvîrșește prin „critica rațiunii”, legată în principal de „conceptul de experiență al fizicii matematice”¹⁹.

Ideea importanței lui Newton pentru progresul științei și al cunoașterii moderne rămîne centrală în toată opera lui Cassirer. „Filosofia secolului al XVIII-lea — scria el, se leagă cu toate laturile de acest exemplu unic, de paradigma fizicii newtoniene; dar ea îi generalizează totodată aplicarea. Căci ea nu se mai mulțumește să înțeleagă analiza ca pe o unealtă importantă a cunoașterii fizi-

¹⁷ W. Cramer, *Ernst Cassirer*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits I*, sous la direction de F. Sciacca, Fischbacher et Morzorati, Paris—Milano, 1964, p. 300.

¹⁸ V. F. Asmus, *Neokantstvo*, în: *Sovremennaja burjuaznaja filosofia*, Izdatelstvo Moskovskovo Universiteta, 1972, p. 44—45.

¹⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*... Bd. II. 3. Aufl., 1922, p. 401, 600.

co-matematice, ci vede în ea instrumentul necesar și indispensabil al întregii gândiri în genere²⁰.

După cercetarea istoriei problemei cunoașterii, Cassirer a elaborat apoi lucrarea sa fundamentală sistematică — *Conceptul de substanță și conceptul de funcție* (1910) — în care a reformulat principiile metodologismului neokantian și a elaborat teoria „funcționalismului”.

Programul „funcționalismului” ca teorie a științei și cunoașterii este în esență următorul: stabilirea primatului *conceptului de lege* în raport cu *conceptul de lucru*. Așa cum scria Cassirer însuși, „împotriva logicii conceptului de gen (*Gattungsbegriff*), se impune *logica conceptului matematic de funcție*”, al cărei domeniu de aplicare nu-l constituie doar matematica, ci „cunoașterea naturii în genere”²¹.

În ce constă sensul acestui program? În condițiile construirii domeniilor mai noi ale matematicii și ale procesului de matematizare a fizicii devenise aproape o realitate insuficiența logicii tradiționale, îndeosebi a teoriei tradiționale a abstracției și a teoriei tradiționale a demonstrației. Oricum, iluzia caracterului definitiv al logicii formale clasice se spulberase și apăruse ideea restructurării ei. Este tocmai ceea ce oferea noua logică a relațiilor, apărută pe terenul matematicii, dar avînd o sferă de aplicare mai largă, la principalele domenii ale cunoașterii științifice.

Cassirer trăiește intens acest moment de revoluționare a temeiurilor, sesizează neajunsurile teoriei empiriste și psihologice a abstracției, mecanicismului acesteia și caută să explice procesul complex al formării noțiunilor, constructivismul gândirii în știință.

S-a observat, pe bună dreptate, că „principiul dezvoltării ideilor propus de Cassirer (primatul conceptului de lege asupra conceptului de lucru) corespunde concepției lui Cohen despre origine²². Cu alte cuvinte, explicația lui Cassirer se situează, cu toate divergențele de detaliu, în cadrul idealismului logico-metodologic al Școlii de la Marburg, care, prin Cohen mai ales, „a absolutizat

²⁰ E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1932, p. 14.

²¹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1910, p. 27.

²² Wolfgang Marx, *Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der neukantischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens*, 1. Teil, în „Archiv für Geschichte der Philosophie”, hrsg. von H. Wagner, 57, Band, Heft 2, 1975, p. 305.

acțiunea metodei ipotezei matematice, extinzînd-o la întreg domeniul cunoașterii"²³.

c. Pornind de la constructivismul kantian, Cassirer formulează mai întîi teza caracterului simbolic al noțiunilor științifice: „Conceptele fundamentale ale oricărei științe, mijloacele cu care ea își pune problemele și le formulează soluțiile, nu mai apar ca *imagini* pasive ale unei existențe date, ci ca simboluri intelectuale produse de-sine-stătător. Mai ales cunoașterea fizico-matematică a fost aceea care a devenit conștientă în modul cel mai pregnant și cel mai timpuriu de acest caracter simbolic al mijloacelor ei fundamentale”²⁴.

Simbolul, fie el lingvistic, științific, mitic sau artistic, dă o formă, organizează impresiile sensibile și astfel le înlocuiește pe acestea din urmă.

Simbolul este un substitut, este un „ceva” care înlocuiește pe „altceva”; înapoia „semnului” stă „semnificatul”, iar înaintea „expresiei” a trebuit să existe „impresia”. S-a spus, pe bună dreptate, că „originalitatea lui Cassirer stă în faptul că ne previne împotriva confuziei posibile între «simbol» și «copie» (subl. n.). Căci nici unul dintre simbolurile de care se ocupă nu vine să înlocuiască un conținut mintal gata constituit, în același fel în care o copie reproduce un model. Care ar fi sensul și utilitatea acestei reduplicări”²⁵?

Remarcabilă rămîne dezbaterea desfășurată de Cassirer pentru înțelegerea sistemelor științei moderne ca sisteme de semne, pornind de la teza humboldtiană a rolului formativ al limbajului, a acțiunii acestuia în aflarea expresiei gândirii.

Textul lui Cassirer pe această temă este, pe cît de simplu, pe atît de profund, înscriind o pagină memorabilă în geneza filosofiei limbajului și a teoriei științei. „Semnul nu este doar un înveliș întimplător al gândirii, ci organul ei necesar și esențial. El servește nu numai în scopul medierii unui conținut gata făcut al gândirii, ci este un instrument cu ajutorul căruia însuși acest conținut prinde formă și capătă pentru prima dată deplina sa determinare. Actul determinării conceptuale a unui conținut merge mină în mină cu actul fixării lui într-un anumit semn caracteristic. Astfel, orice gândire corectă, riguroasă și exactă își află prima sa

²³ Al. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 130.

²⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 5.

²⁵ T. Vianu, *Postume*, E. P. L. U., București, 1966, p. 118.

oprire în *simbolică* și *semiotică*, domenii pe care ea se sprijină. Fiecare „lege” a naturii primește în gândirea noastră configurația unei «formule» generale: fiecare formulă însă trebuie să fie expusă cu ajutorul unei conexiuni de semne specifice și universale. Fără acele semne universale, așa cum le oferă aritmetica și algebra, nu ar fi exprimabilă nici un fel de relație particulară a fizicii, nici o lege particulară a naturii. Acest fapt se manifestă clar în principiul fundamental al cunoașterii în general, după care universalul poate fi intuit numai în particular, iar particularul poate fi gândit numai în perspectiva universalului²⁶.

Semnul nu este deci o repetare a unui conținut singular al intuiției sau al reprezentării. Cassirer subliniază funcția activă, rolul creator al semnelor nu numai în știință, ci în întreaga cultură umană. Căci analizele sale principale nu sînt centrate asupra semnificației logice a „funcției reprezentării”, adică nu au în vedere exclusiv „critica cunoașterii”, ci, așa cum am subliniat, „critica culturii”.

Este vorba de a urmări problema semnului „în desfășurarea configurațiilor sale concrete, așa cum ele se împlinesc în pluralitatea diverselor domenii culturale”²⁷.

Analiza semnelor și a semnificației în opera lui Cassirer reprezintă astfel nu numai contribuția sa la dezvoltarea semioticii și a semanticii, ci și premisa unui program de reconstrucție în filosofia limbajului, în filosofia științei și, în genere, în filosofia culturii.

K.-O. Apel a numit aceasta o „transformare semiotică a filosofiei transcendente”²⁸. De fapt este vorba de formularea ideii dependenței analizei semantice de o cercetare semiotică mai de fond. Căci „semnificația, acest concept central al oricărei teorii a limbajului, nu poate să fie tratată satisfăcător fără o teorie a semnelor”²⁹.

Incontestabil, preferința pentru „semnificația ideală a semnului” derivă din alegerea matematicii ca domeniu tipic pentru funcționarea semnelor.

Pe un alt plan urmărită, concepția lui Cassirer asimilează și programul lingvisticii structurale, al teoriei limbii ca sistem de

²⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 18.

²⁷ *Ibidem*, p. 41.

²⁸ *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze I, hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 115.

²⁹ C. K. Ogden, I. A. Richard, *Die Bedeutung der Bedeutung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974, p. 60.

semne, comparabil cu oricare alt sistem semiotic, dar care realizează totodată un plan al semnificării și un plan al cunoașterii. Căci, așa cum scria Saussure, „limba este un sistem de semne ce exprimă idei și, prin aceasta, este comparabilă cu scriitura (*l'écriture*), cu alfabetul surdo-muților, cu riturile simbolice, cu formulele de politețe, cu semnele militare etc. Ea este însă cel mai important dintre aceste sisteme”³⁰.

Nu consideră Cassirer că esența semnelor este semnificația și formarea unui anumit conținut de gândire? Căci, preciza Cassirer, „numai în momentul scrierii de cuvinte într-o limbă... se descoperă forma fundamentală a gândirii, *obiectivarea*”³¹.

Legătura cu programul lui Saussure se mai poate constata în aceea că „semiologia” (Saussure) și teoria simbolului (Cassirer) trebuie să constituie baza științelor umane.

Un enorm material istoric constituie baza analizei „funcției simbolice” în constituirea formelor culturii, ceea ce se vede în toate operele lui Cassirer, dar mai ales în *Sprache und Mythos* (1925), în care urmărește în amănunt procesul de transformare a unor metafore în mituri³².

Ceea ce atrage atenția în cercetările de semiotică ale lui Cassirer (sub aspect teoretic, deoarece întreaga elaborare în perspectiva *Filosofiei formelor simbolice* este o aplicare a semioticii pe terenul transcendentalismului) este o dublă preocupare: pentru „poziția” problemei simbolului în sistemul filosofiei și pentru „logica conceptului de simbol”. Aceasta îndreptățește părerea după care preocupările de semiotică se împletesc nemijlocit cu o filosofie a limbajului³³.

Simbolul — preciza Cassirer — este un concept „rodnic” și „multilateral”, având o „semnificație generală”, pentru logică, estetică, filosofia limbajului, filosofia religiei etc³⁴. Puterea lui universală de semnificare se poate constata în însăși constituirea principalelor forme ale culturii. Simbolul are o întreită funcție:

³⁰ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 3^e édition, Payot Paris, 1971, p. 33.

³¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, p. 252.

³² Cercetarea ar fi, credem, utilizabilă pentru înțelegerea unor probleme deosebit de actuale ale stilisticii, dar și pentru istoria și teoria culturii.

³³ C. H. Hamburg, *Symbol and Reality*, *Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, M. Nijhoff, The Hague, 1955, p. 114.

³⁴ E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, în „*Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*”, Bd. XXI, Heft. 2, 1927, p. 295.

de „exprimare” (*Ausdruck*), de „reprezentare” (*Darstellung*) și de „semnificație” (*Bedeutung*)³⁵.

Prin această complexă funcționalitate, simbolul structurează știința, arta, limbajul, fiecare formă a creației umane.

Dincolo de aceasta însă, simbolul devine (în perioada „antropologiei filosofice”) „o cheie pentru înțelegerea omului”³⁶. Cassirer merge atât de departe cu sublinierea rolului constructiv, reorganizator al simbolului, încât, dincolo de tradiționala opoziție neokantiană între științe „nomotetice” și „idiografice”, formulează următorul program: „datele” de care se ocupă istoricul nu sînt „evenimente”, ci simboluri; „nu legile naturii, ci regulile semanticii sînt principiile universale ale științei istoriei”³⁷.

Din păcate însă, Cassirer rămîne pe terenul idealismului semantic. Așa cum observa, pe bună dreptate, J. Habermas, la Cassirer „științele spiritului dobîndesc rangul unei metateorii”, „se îndreaptă spre relațiile formale dintre formele simbolice. Ele nu dau nici o informație despre realitate, ci constituie expresia asupra informațiilor, care se află înaintea lor. Tema lor nu este și analiza empirică a fragmentelor de realitate expusă, ci analiza logică a formelor de expunere”³⁸.

Cu trecerea de la „critica transcendențial-filosofică a conștiinței” la „critica limbajului”, opera lui Cassirer devine însă extrem de actuală. Căci prin dezvoltarea limbajului în strînsă legătură cu lingvistica și logica, Cassirer a subliniat importanța deosebită a analizei limbajului pentru determinarea tematicii actuale a filosofiei.

6. NEOCRITICISMUL FRANCEZ ȘI ITALIAN

Așa cum remarcam cu alt prilej¹, în paralel cu mișcarea neokantiană în Germania, poziții neokantiene s-au afirmat în Franța, Italia, Rusia, Polonia, Ungaria, România, Bulgaria, Suedia, Norvegia, Danemarca, Olanda, Spania, Portugalia, Anglia etc., ceea ce

³⁵ *Ibidem*, p. 303, 308.

³⁶ E. Cassirer, *Was ist der Mensch?*, p. 39—40.

³⁷ *Ibidem*, p. 247.

³⁸ C. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în: „Philosophische Rundschau”, hrsg. von H. G. Gadamer u. H. Kuhn, Beiheft 5, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, p. 10.

¹ A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, p. 34.

dovedește că fenomenul întoarcerii la Kant și criticismul erau încă destul de răspândite la începutul veacului nostru în filosofia contemporană.

Atrage atenția, în primul rând, neocriticismul lui Renouvier², urmat de Fr. Philon (1830—1914), V. Brochard (1848—1907), L. Dau-riac, L. Liard, V. Delbos, J. Vuillemin și, în principal O. Hamelin (1856—1907).

Neokantianismul s-a răspândit, în aceeași perioadă, în Anglia (pregătind, între 1850—1880, opoziția „idealismului absolut” neo-hegelian³) și Italia. Așa cum s-a observat, în timp ce neohegelianismul era considerat deja depășit la sfârșitul secolului trecut, „doctrina lui Kant, cea introdusă încă înainte de acesta (de neo-hegelianism — n. n.), a fost vie și a constituit o înnoire și s-a acomodat ca un element veritabil al culturii filosofice naționale”⁴.

Hamelin⁵ a fost, în primul rând, un remarcabil istoric al filosofiei (calitate pe care o au și alți reprezentanți ai neokantianismului francez, deosebi Brochard) și, în al doilea rând, a dezvoltat o teorie a categoriilor sub influența lui Renouvier, dar și cea, mai puternică, a lui Hegel.

Pentru Hamelin, „lumea nu este un întreg al substanțelor, ci al relațiilor, iar tabela categoriilor cuprinde toate formele realului”⁶, într-un „sistem progresiv”, structurat după principiul celor

² vezi: A. I. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, Editura didactică și științifică, București, 1976, p. 63—79.

³ *Ibidem*, p. 83—85.

⁴ *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, V. Teil: *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, 12. Aufl., hrsg. von T. K. Oesterreich, E. S. Mittler & Sohn, Berlin 1928, 212. Menționăm că scurte, dar esențiale, prezentări ale neocriticismului se află la p. 135—158 (pentru Anglia), p. 212—220 (pentru Italia) și, bineînțeles, pentru Franța (la p. 45—52), neocriticismul lui Renouvier fiind apreciat ca „cel mai cuprinzător și mai semnificativ sistem, care s-a ivit în Franța de la Kant încoace” (p. 45), iar *Essai sur les Elements principaux de la Représentation* (1907) al lui Hamelin ca „unul dintre produsele cele mai de seamă ale criticismului francez” (p. 51).

⁵ Lucrări principale: *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (1901, ed. II, 1907); postum: *Descartes* (1911); *Le système d'Aristote* (1920); *Le système de Renouvier* (publié par Mouy, Paris, Vrin, 1927). Asupra lui Hamelin: A. Etchevery, *L'Idéalisme français contemporain* (Alcan, Paris, 1934, deosebi p. 46 urm., 53 urm.); J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (vol. I, Alcan, Paris, 1933, p. 471—483); Mircea Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin* (Casa Școalelor, București, 1947, p. 75—76).

⁶ *Fr. Ueberwegs Grundriss*, p. 51.

trei momente (teză, antiteză, sinteză), evidențiate de Hegel. Hamelin însuși scria: „teza, antiteza și sinteza — iată în cele trei faze ale sale, legea cea mai simplă a lucrurilor, pe care noi o numim, cu un singur cuvânt, Relația”⁷. Așa cum s-a precizat, „semnificația interpretării date de Hamelin dialecticii este îndoită: înlătură din dialectică contradicția în favoarea contrarietății, pentru motivul că numai contrarii sint corelativi și deci legați sau cuprinși într-o sinteză”⁸.

Relaționismul lui Hamelin se întâlnește astfel, pe un alt plan, cu soluțiile din epocă: „dialectica distinctelor” (Croce) și „dialectica tragică”, particularizate prin negarea caracterului speculativ al dialecticii hegeliene, dar și prin negarea obiectivității contradicției. Hamelin conștientizează însă marea importanță a relației și a rolului acesteia în reconstrucția teoriei cunoașterii, opunând speculativismului un punct de vedere criticist, solidar cu spiritul pozitiv izvorât din mersul ascendent al creației științifice moderne.

NOTĂ FINALĂ

Nu ne propunem aci o încheiere cu privire la valoarea și limitele demersurilor, foarte diferite ca orientare și metodologie, ale neokantienilor, întrucât am subliniat toate acestea la discuția profilului și operelor majore ale fiecărui gânditor și ale fiecărei școli.

O idee rămâne însă de netăgăduit: neokantianismul constituie o amplă și interesantă experiență a gândirii și, dincolo de idealismul funciar teoriilor sale, pune probleme și conturează soluții demne de luat în seamă în procesul complex al reconstrucției filosofice care se desfășoară în secolul nostru. Înseși aporiile idealismului „logic” sau ale celui normativist constituie o lecție utilă, un *experimentum crucis* al cugetării moderne în neconținută căutare.

Principala realizare teoretică a neokantienilor se leagă de înțelegerea filosofiei ca domeniu al culturii și a funcționalității complexe a acesteia (a filosofiei): metodologie generală a științelor (inclusiv a științelor umane); fundament al unei teorii a valo-

⁷ O. Hamelin, *Essai*, p. 2. Autorul dezvoltă criticismul lui Renouvier ca o reacție față de empirism și față de bergsonismul epocii, opunând pentru ideea de sistem: „dacă cunoașterea are limite, aceasta nu poate avea decât un singur sens: că fiecare moment ajunge la punctul la care se încheie, ceea ce înseamnă că ea (cunoașterea — n.n.) constituie un sistem” (*Ibidem*, p. 9).

⁸ M. Florian, *Dialectica*, p. 76.

rilor și culturii, a istoriei și a omului; fundament al progresului moral și uman, al oricărei educări veritabile; fundament al diferențierii și integrării în știință și în cultură în genere.

Pe acest fond al evidențierii rolului și acțiunii filosofiei, atât constructivismul logicismului (Școala de la Marburg), cât și normativismul (Școala de la Baden) se înfățișează nu numai ca soluții ce frizează un reductionism *sui-generis*, ci și ca perspective ale unei teorii a cunoașterii și a valorilor, ca o reacție față de psihologismul și pozitivismul dominante în epocă.

Desigur, idealismul (constructivist sau normativist) vine ca o limită de netrecut în calea proiectelor neokantiene de reconstrucție a domeniilor creației teoretice și, mai ales, lasă în afara chestiunii bazele reale ale acestei reconstrucții, unitatea activității teoretice cu practica social-istorică, cu acțiunea omului-demiurg, temeiul totodată al subiectului gnoseologic și al celui axiologic. Rămâne însă de necontestat valoarea analizei minuțioase a aparatului conceptual de bază al științelor (matematica, științele naturii, științele umane) și al filosofiei însăși, analiză ce constituie o participare a neokantienilor la reconstrucția sistematică a acestora și la elaborarea unei viziuni unitare despre cunoaștere, creație și cultură.

Nota dominantă a acestei participări o constituie orientarea spre valori și spre umanism, pledoaria pentru necesitatea afirmării libere a personalității umane. Toate acestea însă sînt subordonate ideilor liberalismului și modelului clasic al omului, este adevărat, prin aceasta instituind un protest categoric împotriva degradării idealurilor burghezo-democrate și, mai ales, împotriva ideologiilor reacționare. Atitudinea unor gânditori ca R. Hönlgswald, E. Cassirer, B. Bauch (și alții, care au trăit perioada de după 1930) este semnificativă în acest sens.

De fapt, în această atitudine își află izvorul și protestul împotriva biologismului și apoi a iraționalismului, cultul neokantian al valorii și al sensului vieții sociale și umane.

II

NEOHEGELIANISMUL

O discuție oricât de sumară asupra mișcării hegeliene contemporane și, în cadrul ei, asupra neohegelianismului nu poate să nu înceapă cu o scurtă referire la Hegel.

Aceasta nu intenționează însă să fie un *Hegel-Bilanz*, cum s-a spus adesea, ci mai mult o schițare a demersurilor prin care autorul *Științei logicii* a determinat o veritabilă mutație în evoluția cugetării. Întrucât piesa esențială a acestui *experimentum crucis*, care este hegelianismul în istoria conștiinței culturale moderne, o constituie „structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate”¹, adică metoda, alegem ca temă dialectica.

1. HEGEL ȘI DIALECTICA MODERNĂ²

a. Gîndirea lui G. W. F. Hegel (1770—1831), reprezentantul cel mai de seamă al filosofiei clasice germane și unul dintre cei mai mari filosofi ai epocii moderne, a dat o expresie sistematică exemplară, de o rară adîncime și frumusețe ideatică, sensurilor și tendințelor majore ale culturii timpurilor noi.

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 33.

² Folosim aici și textul publicat de noi în: *Forum*, nr. 6, 1974, p. 60—64, cu prilejul aniversării a 204 ani de la nașterea lui Hegel și anul celui de-al X-lea Congres Internațional — Hegel (Moscova, august 1974).

Menționăm că, între 27 aug. — 1 sept. 1979 s-a desfășurat la Belgrad cel de-al XIII-lea Congres Internațional—Hegel, avînd ca temă centrală: *Identität—Unterschied—Widerspruch* (in der Abfolge der Nürnberger Logik), orga-

Opera ilustrului filosof german constituie una dintre cele mai valoroase moșteniri ale creației istorice moderne, trezind admirația și prețuirea generațiilor angajate în lupta pentru progres social și uman. „Noi socialiștii germani — scria Engels — ne mîndrim cu faptul că ne tragem nu numai din Saint-Simon, Fourier și Owen, dar și din Kant, Fichte și Hegel”³.

Subliniind contribuțiile teoretice epocale ale lui Hegel, întemeietorii marxismului au atras totodată atenția asupra caracterului contradictoriu al filosofiei sale, supunînd-o unui îndelungat proces de analiză critică și desprinzînd „sîmburele ei rațional”, îndeosebi dialectica și istorismul, pentru care a și fost considerată unul dintre izvoarele teoretice principale ale marxismului și, implicit, în rîndul valorilor raționaliste și umaniste caracteristice oricărei gândiri moderne veritabile.

Recunoscînd influența lui Hegel în însuși procesul complex al elaborării *Capitalului*, K. Marx preciza: „mistificarea dialecticii de către Hegel n-a împiedicat totuși ca el să fie acela care să facă pentru prima oară o expunere atotcuprinzătoare și conștientă a formelor ei generale de mișcare. La Hegel dialectica este așezată pe cap. Ea trebuie așezată pe picioare, pentru a descoperi sub învelișul mistic sîmburele rațional”⁴.

Așa cum preciza Lenin, „nu se poate înțelege pe deplin *Capitalul* lui Marx, și cu deosebire capitolul I, fără a fi studiat temeinic și fără să fi înțeles *Întreaga* Logică a lui Hegel”⁵. Se poate considera chiar că Hegel „se apropie foarte mult de ideea că prin *practica* sa omul dovedește justetea obiectivă a ideilor, conceptelor,

nizalor fiind: *Die Internationale Hegel—Vereinigung* (Salzburg), sub conducerea lui Raymund Beyer.

Ca și ceilalți autori, participanți astăzi la resemnificarea operei lui Hegel, Beyer consideră că, dincolo de interpretarea posthegeliană în matca Idealismului, interpretare care a condus la o „Hegel”, critica trebuie să pună în lumină actualitatea lui Hegel; căci, „dacă adevărul este un proces, și preocuparea cu adevărul filosofiei hegeliene este un proces și în proces”; „înțelegerea lui Hegel devine o aplicare a adevărului și numai a adevărului filosofiei hegeliene” (W. R. Beyer, *Hegel—Bilder. Kritik der Hegel Deutungen*, 3. Aufl., Akademie-Verlag, Berlin, 1970, p. 303).

³ K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 19, Editura politică, București, 1964, p. 334.

⁴ K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 27.

⁵ V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Editura politică, București, 1966, p. 152.

cunoștințelor, științei sale"; „în mișcarea conceptelor, Hegel a intuit în mod genial tocmai un... raport al lucrurilor, al naturii”⁶.

Pornind de la importanța pe care o are dialectica în opera lui Hegel, de la influența și semnificația ei istorică deosebită, ne propunem să evidențiem în cele ce urmează particularitățile abordării modului de gândire dialectic în opera ilustrului gânditor. Este de reținut că *cel de-al X-lea Congres Internațional Hegel* a avut ca *temă centrală* tocmai *dialectica*, ceea ce, desigur, nu este întâmplător.

Marile transformări prin care a trecut lumea și cultura contemporană, experiența bogată în elaborarea unor modele metodologice corespunzătoare unor sisteme de gândire foarte diferite, precum și tendința aproape expresă de conștientizarea a limitelor de aplicabilitate ale transcendentalismului, descrierii fenomenologice, hermeneuticii, analizei logice, analizei semantice, analizei structurale etc., fac tot mai actuală și mai necesară o discuție despre dialectică.

Pentru a ajunge la o veritabilă reconstrucție teoretică în concordanță cu noul stadiu al dezvoltării științelor și metodologiilor speciale, trebuie să se pornească de la dialectica materialistă, piatra unghiulară în revoluția profundă, care, prin opera lui Marx, a ajuns la elaborarea statutului științific al filosofiei, la transformarea acesteia într-un îndreptar al cunoașterii și al practicii revoluționare.

b. Opera lui Hegel⁷, impresionantă ca multilateralitate și ca amploare a analizei, prezintă un profil complex și contradictoriu, dominantă fiind însă tendința care îl situează pe gânditorul german

⁶ *Ibidem*, p. 161, 166.

⁷ Din vasta operă a lui Hegel menționăm aici numai lucrările principale: *Fenomenologia spiritului* (1807); *Știința Logicii* (1812—1816); *Enciclopedia științelor filosofice* (1817); *Principiile filosofiei dreptului* (1821); *Postum* au apărut: *Prelegeri de filosofie istoriei*; *Prelegeri de estetică*; *Prelegeri de filosofie religiei*; *Prelegeri de istoria filosofiei*. Cititorul român are astăzi la dispoziție toate aceste lucrări, într-o traducere excelentă, care aparține în primul rând prof. D. D. Roșca, cunoscător profund al operei lui Hegel, apoi unor condeie încercate în traduceri din lb. germană, ca V. Bogdan, C. Floru, R. Stoichiță, P. Drăghici.

În ceea ce privește lucrările de comentare și interpretare, ele alcătuiesc o literatură imensă, care se află în curs de sistematizare și elaborare prin grija acelei „Hegel-Gesellschaft”, cu sediul la Salzburg (Austria), condusă de Dr. W. R. Beyer.

Menționăm că, pe lângă ediția Glockner (folosită pentru traducerea în românește) și ediția Lasson—Hoffmeister, au apărut, în ediții separate, lucrările de *tauerete*, apoi: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch—Westfall-

în rîndul reprezentanților progresiști iluștri ai filosofiei moderne. „Este un fapt notoriu — scria D. D. Roșca — că nici o altă filosofie a timpurilor moderne nu a suferit interpretări atît de deosebite una de alta ca filosofia lui Hegel. Factorii care au dat naștere acestui fenomen sînt numeroși și feluriți. Dintre aceștia, determinanți în primul rînd au fost și continuă să fie doi: unul, de natură social-politică, adică poziția de clasă a diverșilor interpreți; al doilea este de ordin teoretic, anume este ceea ce clasiicii marxismului au considerat drept contradicția fundamentală a gîndirii hegeliene, adică contradicția care există între spiritul general al metodei dialectice, revoluționară în simburile ei rațional, și spiritul care a prezidat la eloborarea sistemului spiritualist, conservator în esența lui”⁸.

Cu optimismul teoretico-gnoseologic caracteristic filosofiilor progresiste contemporane marilor evenimente ale revoluției burgheze din Franța veacului al XVIII-lea, Hegel a încercat să exprime năzuințele majore ale timpului spre împlinirea umanismului.

În forma abstract-speculativă specifică lucrărilor sale, marele filosof conștientiza și anunța, cu un patos aproape romantic, apariția noului. Astfel, în prefața la *Fenomenologia spiritului* (lucrare scrisă în perioada bătăliei de la Jena), Hegel scria: „Nu este de altfel greu de văzut că timpul nostru este un timp al nașterii și al trecerii la o nouă perioadă. Spiritul a rupt cu lumea de pînă acum a existenței și a reprezentării lui... el nu e niciodată în odihnă, ci prins într-o mișcare mereu progresivă... Începutul spiritului nou este produsul unei vaste răsturnări a unor forme variate de cultură, prețul unui drum mult întortocheat și al unor

schen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1—21, Felix Meiner, Hamburg, 1968—1978, ediție completă, în curs de finisare. Funcționează astăzi: *Die Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie*, cu sediul la Heidelberg, care a pregătît și desfășurat un al V-lea Congres Internațional Hegel (27—31 mai 1975). Noua: *Historische Kritische Gesamtausgabe* este susținută de: *Hegel-Archiv*, cu sediul la: Ruhr-Universität Bochum.

Din 1961, împreună cu: Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, *Hegel-Archiv Bonn* editează revista „Hegel-Studien”, din care au apărut deja 12 volume, însoțite de seria: *Hegel-Studien-Beihette*, 1—18.

Asupra lui Hegel a apărut o imensă literatură, pe care nu o putem reda aici. Amintim însă lucrările în limba română: D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel* (1967); C. I. Gulian, *Metodă și sistem la Hegel* (vol. I—II, 1957, 1963); C. I. Gulian, *Hegel sau filosofia crizei* (1970); R. Stoichiță, *Natura conceptului în logica lui Hegel* (1972); P. Apostol, *Probleme de logică dialectică în filosofia lui Hegel* (vol. I, 1957; vol. II, 1964).

⁸ D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, Editura științifică, București, 1967, p. 7.

tot atât de multiple eforturi și osteneți. El este întregul care s-a reîntors în sine din ceea ce s-a succedat și din răspîndirea sa"⁹.

Într-o altă formă, noul este anunțat și printr-o nouă concepție, dialectică și istorică, dar idealistă despre adevăr și despre ceea ce filosofi germani clasici numeau *Absolutul*.

„În concepția mea, — scria Hegel — care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*”¹⁰. Căci „adevărul este întregul. Întregul este însă numai esența care se împlinește prin dezvoltarea sa. Trebuie spus despre *Absolut* că el este prin esență *rezultat*, că el este numai la urmă ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea-lui-insuși. Oricît de contradictoriu ar părea ca *Absolutul* să fie conceput esențial ca rezultat, puțină gîndire pune în adevărata lumină această aparență de contradicție. *Începutul, principiul, adică Absolutul (n.n.)*, așa cum el este mai întîi și nemijlocit exprimat, este numai universalul”¹¹.

Pe acest fond dialectic, se înfiripă deja spiritualismul, idealismul obiectiv specific hegelian: „că adevărul este real numai ca sistem, că adică substanța este prin esență subiect, este exprimat în reprezentarea care prezintă *Absolutul* ca *Spirit*, conceptul cel mai sublim și care aparține timpului nostru și religiei sale. Spiritualul singur este *realul*; el este esența, adică ce este în sine”¹².

Metoda acestei deveniri a Spiritului, care ia forma *Științei*, adică a cunoașterii, nu poate fi una formală. Hegel introduce aci o teză care depășește viziunea kantiană a metodei transcendente (care rămîne o expresie a legităților subiectului).

„Căci metoda — scria Hegel — nu este altceva decît structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate”¹³. O asemenea metodă, nu poate fi deci exterioară obiectului ei. Ea este mediul Științei, calea spre „cunoașterea absolută”, adică scopul, „spiritul care se știe ca Spirit”¹⁴.

Pe bună dreptate, în „*Manuscrise economico-filosofice*” (1844) Marx preciza: „Măreția «*Fenomenologiei*» lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și crea-

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 14.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

¹² *Ibidem*, p. 20.

¹³ *Ibidem*, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 458.

tor — constă așadar în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și ca suprimare a acestei autoînstrăinări; așadar, în faptul că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al propriei sale munci¹⁵. Deși munca este concepută ca esență a omului, Hegel „vede numai latura pozitivă a muncii, nu și pe cea negativă. Munca este procesul prin care omul devine o ființă pentru sine, însă înăuntrul înstrăinării sau ca om înstrăinat. Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decât cea abstract-spirituală”¹⁶.

Dialectica, teoria obiectivării și înstrăinării, precum și istorismul din *Fenomenologia spiritului*, rămân coordonate ale întregii opere hegeliene.

Contradicția dintre metodă și sistem, desfășurată pe larg în *Fenomenologie*, devine sursa tuturor realizărilor, dar și a tuturor mistificărilor săvârșite de Hegel. De aceea, Marx propunea „să începem cu «Fenomenologia» lui Hegel, care este adevăratul izvor și adevărata taină a filosofiei hegeliene”¹⁷.

Căci *Fenomenologia* este „o critică ascunsă, care își este sie însăși neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența *înstrăinării* omului — chiar dacă aci omul apare numai sub forma spiritului — în ea sînt conținute, într-o formă ascunsă, toate elementele criticii, și anume *pregătite și elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel”¹⁸.

În *Fenomenologie*, Hegel este „un iluminist și umanist, pe care frământările și contradicțiile epocii sale — în primul rînd cele de ordin spiritual — îl îndreaptă spre aplicarea nouă și profundă a dialecticii obiective”; în istoria filosofiei, această lucrare „reprezintă o cotitură atît prin problemele pe care le ridică... cît și prin metoda cu care sînt rezolvate aceste probleme”¹⁹.

Fenomenologia aduce o concepție nouă despre obiectul filosofiei, despre cunoașterea ca proces și o nouă metodă — dialectic-

¹⁵ K. Marx—Fr. Engels, *Scrisori din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p. 612.

¹⁶ *Ibidem*, p. 612.

¹⁷ *Ibidem*, p. 610.

¹⁸ *Ibidem*, p. 612.

¹⁹ C. I. Gullian, *Hegel sau filosofia crizei*, Editura Academiei R.S.R., București, 1970, p. 86.

tica. Deși se încheie cu glorificarea cunoașterii ca soluție a tuturor problemelor, celebra lucrare a lui Hegel constituie începutul unei noi epoci în filosofia modernă.

Dialectica constituie axa operei hegeliene, preocuparea centrală a tuturor demersurilor sale, îndeosebi a celor din *Logica*.

Gînditorul german mărturisea, în cuvîntul de deschidere a prelegerilor sale la Berlin (1818), că se adresează unui nou spirit, prin care filosofia „trebuie să fie plină de conținut”; căci „scopul filosofiei este de a prinde Ideea în adevărata ei formă de generalitate”²⁰, prin „Idee” Hegel înțelegînd de fapt procesul istoric al cunoașterii umane. „Curajul adevărului, credința în puterea spiritului este cea dintîi condiție a cercetării filosofice... Esența închisă sub lacăt a universului nu are în sine puterea care să poată opune rezistență curajului cunoașterii”²¹.

Filosofia — preciza Hegel — nu are alt conținut decît *realitatea*, adică *Ideea* în desfășurarea ei; căci Hegel admite în principiu identitatea dintre ideal și real, anunțată expres în prefața cărții sale *Principiile filosofiei dreptului*: „ce este rațional, este real și ce este real este rațional... Aceasta este convingerea în care stă orice conștiință sinceră, ca și filosofia, și de aci pleacă aceasta din urmă în considerarea universului *spiritual*, ca și a celui *natural*”²².

De aceea „numai *întregul* științei este expunerea *Ideii*”, iar *știința* prezintă următoarele părți, corespunzătoare ipostazelor *Ideii*: *Logica*, „știința *Ideii* în și pentru sine”; *Filosofia naturii*, ca „știință a *Ideii* în ființarea ei în altul”; *Filosofia spiritului*, ca „știință a *Ideii*, ce, din ființarea ei în altul, se reîntoarce în sine”²³.

Dialectica hegeliană se constituie în procesul acestor metamorfoze ale *Ideii*, pe care o înfățișează mai întîi *Logica* sau „știința *Ideii* pure, adică a *Ideii* în elementul abstract al gîndirii”²⁴. Gînditorul german face însă, în acest context, o serie de distincții capitale, care au dus la noua viziune asupra metodei, depășind și empirismul și transcendentalismul kantian.

Ideea apare, după multitudinea determinărilor, ca „adevărul în și pentru sine, unitatea absolută a conceptului și a obiectivi-

²⁰ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor illosolice*, Partea I. *Logica*, Editura Academiei, București, 1962, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² G. W. F. Hegel, *Principiile illosoliei dreptului* (trad. de V. Boudan și C. Florus, Editura Academiei, București, 1969, p. 17

²³ G. W. F. Hegel, *Logica*, p. 59

²⁴ *Ibidem*, p. 61.

tății"²⁵, ceea ce se exprimă în metodă, înțelegă ca unitatea subiect-obiect. „În felul acesta, — preciza Hegel — metoda nu este formă exterioară, ci este sufletul și conceptul conținutului de care ea nu este deosebită decât în măsura în care momentele *conceptului* ajung și în ele însele la *determinația* lor, apar ca o totalitate a conceptelor"²⁶.

Mai exact, *metoda* trebuie recunoscută „ca manieră universală fără limită internă și externă și ca absolut nemărginita putere, căreia nici un obiect, întrucît se prezintă ca exterior, departe de rațiune și independent de ea, n-ar putea să-i opună rezistență, să aibă față de ea o natură particulară și să nu se lase pătruns de ea. Metoda e, în consecință, *sufletul și substanța*, și ceva este înțeles și cunoscut în adevărul lui numai întrucît este *complet supus metodei*; ea este propria metodă a fiecărui lucru, fiindcă activitatea ei este conceptul. Acesta e și sensul veritabil al universalității ei"²⁷.

Hegel — preciza Lenin — ajunge aci la una dintre definițiile profunde ale dialecticii; căci „metoda absolută” este „metoda cunoașterii adevărului obiectiv”, este și analitică și sintetică, prezentînd o *obiectivitate* de necontestat; pe scurt, „dialectica poate fi definită ca teorie a unității contrariilor. Această formulare sesizează nucleul dialecticii"²⁸.

Iată de ce V. I. Lenin îndemna „să se organizeze studierea sistematică a dialecticii lui Hegel din punct de vedere materialist, adică a dialecticii pe care Marx a aplicat-o în mod concret în *Capitalul* său, și în lucrările sale istorice și politice"²⁹.

Căci Lenin avea în vedere cele spuse de Marx cu privire la opoziția radicală dintre metoda sa și cea a lui Hegel. „Metoda mea dialectică — scria Marx (în *Posfață* la ediția a doua a *Capitalului*) — este, în ceea ce privește baza ei, nu numai diferită de cea a lui Hegel, ci este exact opusul ei. Pentru Hegel, procesul gîndirii, pe care, sub denumirea de *Idee*, el îl transformă chiar într-un subiect de-sine-stătător, este demiurgul realului, care nu constituie decât forma de manifestare exterioară a acestuia. La mine,

²⁵ *Ibidem*, p. 345.

²⁶ *Ibidem*, p. 370.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Știința Logicii* (trad. de D. D. Roșca), Editura Academiei, București, 1966, p. 827.

²⁸ V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, p. 186, 189.

²⁹ V. I. Lenin, *Despre însemnătatea materialismului militant*, în *Marx—Engels—Marxism*, ed. a III-a, Editura politică, București, 1958, p. 469.

dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decât materialul transpus și tradus în capul omului³⁰.

Marx a salvat „sîmburele rațional” al dialecticii de la Hegel și a folosit-o ca îndreptar al cunoașterii și practicii. Căci, în forma ei rațională, dialectica, „în înțelegerea pozitivă a realității existente ea include totodată înțelegerea negării acestei realități, a pieirii ei necesare”, întrucît „prin esență ea este critică și revoluționară”³¹.

c. În polemica cu filosofia idealistă a istoriei, Engels atrăgea atenția că sistemul hegelian „are marele merit de a fi prezentat pentru prima oară întreaga lume naturală — istorică și spirituală — ca un proces, adică în continuă mișcare, schimbare, transformare și dezvoltare, și de a fi încercat să dezvăluie legătura internă a acestei mișcări și dezvoltări”³². În același timp, „sistemul hegelian suferea de o iremediabilă contradicție internă: pe de o parte avea drept premisă esențială concepția istorică potrivit căreia istoria omenirii este un proces de dezvoltare care prin însăși natura lui nu poate să ajungă la o desăvîrșire pe plan intelectual prin descoperirea unui așa-zis adevăr absolut, iar pe de altă parte sistemul hegelian susține că este tocmai *summum*-ul acestui adevăr absolut”³³.

Gîndirea celui care a fost „mintea cea mai universală a timpului său” se caracterizează astfel nu numai prin complexitate, ci și prin tendințe contradictorii, năzuind la o împlinire valorică pe care sistemul însuși o refuza de plano.

Ceea ce rămîne din opera lui Hegel nu este sistemul hegelian ca atare, ci spiritul dialectic în care a fost conceput. De aceea, filosofia lui Hegel — remarca B. Russell — „este extrem de dificilă. El este, aș zice, cel mai dificil de înțeles dintre toți marii filosofi”³⁴.

Fără a discuta aci influența hegeliană și dezvoltările ei, în forma unui neohegelianism, sau în contemporaneitate în genere,³⁵

³⁰ K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, p. 27.

³¹ *Ibidem*, p. 27.

³² K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Editura politică, București, 1964, p. 24—25.

³³ *Ibidem*, p. 26.

³⁴ B. Russell, *Istorie de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, p. 742.

³⁵ Pentru aceasta a se vedea: C. I. Gulian, *Hegel sau filosofia crizei*, București, 1970, p. 379—416.

menționăm numai că atitudinea față de dialectică și istorism este contradictorie, mergîndu-se de la interpretări care neagă obiectivitatea contradicției și pînă la încercările de a folosi hegelianismul în construcția unor discipline, ca filosofia istoriei, filosofia culturii, antropologia filosofică etc.³⁶

Semnificația „întoarcerii la Hegel” este astfel contradictorie, ca și opera marelui gînditor³⁷, care, dincolo de interpretările ei, rămîne una dintre creațiile teoretice monumentale ale istoriei moderne, înscriindu-se în regnul valorilor perene ale culturii universale.

2. NEOHEGELIANISMUL ANGLO-SAXON

Așa cum menționam cu alt prilej¹, apărut la sfîrșitul secolului al XIX-lea, ca o reacție împotriva empirismului și pozitivismului, dar și a materialismului, neohegelianismul anglo-saxon se leagă de crezuri politice conservatoare, pentru a căror justificare teoretică apelează în special la latura sistematică a operei lui Hegel. În secolul al XX-lea, după desfășurarea amplelor sistematici ale lui Bradley, Bosanquet și Royce, mișcarea neohegeliană se află în recul și prezintă, așa cum o arată eclectismul hegelianism-personalism al lui McTaggart, atît tendințe de deschidere spre alte orizonturi teoretice, cît și de criză de fundamente.

S-a observat că McTaggart însuși îl interpretează pe Hegel în sensul „idealismului absolut”, atunci cînd consideră contradicția în procesul mișcării, dar nu drept cauză a acesteia; intrucît

³⁶ Toate acestea vor fi urmărite mai departe în desfășurarea mișcării neohegeliene, a cărei primă formă — „idealismul absolut” anglo-saxon — a fost analizată în: Al. Boboc, *Istoria filosofiei contemporane*, I, Editura didactică și pedagogică, București 1976, p. 81—101.

³⁷ Pe aceste temeuri, în: Hegel—Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels (hrsg. von R. Heede und J. Ritter, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, pp. 1—25 și 25—40 — discuțiile), Karl Löwith a analizat „Actualitatea și inactualitatea lui Hegel”, precizînd că: „actualitatea lui Hegel constă în aceea că el, pentru prima dată a introdus gîndirea istorică în filosofia ca a're și, în al doilea rînd, că el a dus istoria speculativă a dezvoltării spiritului absolut la desăvîrșire și cu aceasta la un sfîrșit, astfel încît deja la elevii săi a trebuit să se pună întrebarea: cum mai se poate să se mai facă în genere filosofie în sens tradițional după Hegel?” (p. 2—3).

¹ *Istoria filosofiei contemporane*, I, p. 100—101.

„realitatea” ca „spirit” e constituită din „spirite finite”, „euri”, McTaggart ajunge la un „personalism pluralist”².

În mediu hegelian, dar cu deschideri dincolo de Hegel, s-a desfășurat însă opera lui R. G. Collingwood (1889—1943)³, una dintre personalitățile cele mai reprezentative ale filosofiei anglo-saxone contemporane. Într-un anumit dezacord cu orientarea metafizică a „idealismului absolut” și sub influența lui Croce, Collingwood dezvoltă îndeosebi problematica filosofiei istoriei și culturii.

În fond, „privirea critică asupra celor cinci forme fundamentale ale experienței umane”, din *Speculum mentis*, constituie o variantă a teoriei formelor autonome ale culturii, dezvoltată încă timpuriu de Dilthey și Croce, iar în epocă de E. Cassirer. Aceste forme sînt, după Collingwood, următoarele: arta, religia, știința și filosofia; ele își află unitatea numai în plan istoric⁴.

Collingwood însuși se întreabă: „la ce servește istoria?” și răspunde că „istoria «servește» autocunoașterii umane. În general se consideră că e important pentru om să se cunoască pe sine: căci cunoașterea sinelui nu înseamnă a cunoaște doar particularitățile lui personale, lucrurile care-l deosebesc de alți oameni, ci natura lui ca om... Căci a te cunoaște înseamnă a ști ce poți și deoarece nimeni nu știe ce poate pînă nu încearcă, singura cale de a afla ce poate este prin ce a făcut. Deci, valoarea istoriei constă în faptul că ne învață ce a făcut omul — și, în acest fel, ce este omul”⁵.

Iată astfel taina pentru care autorul citat vede în istorie nu numai una dintre cele „cinci forme fundamentale ale experienței umane”, ci și axul și unitatea acestora.

² A. S. Bogomolov, *Angliskaia burjuaznaia filosofia XX-vo veka*, Izd. „Misl”, Moskva, 1973, p. 87, 91.

³ *Lucrări principale: Speculum mentis or the map of knowledge (1924); An essay on philosophical method (1933); An essay of metaphysics (1940); An autobiography (1944); The Idea of nature (1945); The Idea of history (1946)*, ed.^{2a} 1961, reluată în 1970 și 1973); *Despre Collingwood: G. Ryle, Mr. Collingwood and the ontological argument (Mind, 1935); E. W. F. Tomlin: R. G. Collingwood (1953); J. Passmore, A hundred years of philosophy (1957, ed.^{2a} 1966, p. 304—310); A. S. Bogomolov, Op. cit., p. 94—102.*

⁴ R. G. Collingwood, *Speculum mentis*, Oxford, 1924, p. 21, 51. Este lucrarea care „anunță temele principale ale filosofiei lui Collingwood” și care cuprinde nu numai un studiu al „diverselor experiențe”, ci și al istoriei (J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, „Revised Edition”, Basic Books, Inc. Publishers, New York, 1966; p. 304, 305).

⁵ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, London—New York, 1973, p. 10.

Collingwood rămâne în cadre hegeliene și, de aceea, orice „experiență” a spiritului îi apare nemijlocit în slujba „autocunoașterii umane”. Căci istoria „descoperă” lucruri aparte: *res gestae*, adică „acțiuni ale ființelor umane, efectuate în trecut”; de aceea, istoria „procedează prin interpretarea faptelor”⁶. „Investigînd orice eveniment din trecut, istoricul face deosebirea între ceea ce s-ar putea denumi latura externă și cea internă a evenimentului... El cercetează nu numai simple evenimente... ci acțiuni, iar o acțiune este o unitate a laturilor, interioară și exterioară a evenimentului... Istoricul trebuie să-și amintească întotdeauna că evenimentul a fost o acțiune și că sarcina lui principală este de a se integra în acțiune, de a discerne ideea care explică cauza ei”⁷.

În alți termeni, pentru istoric „obiectul care trebuie descoperit nu este un simplu eveniment, ci ideea exprimată în el. A descoperi această idee, înseamnă de acum s-o înțelegem. După ce istoricul a cercetat faptele, nu mai există un proces următor de cercetare a cauzelor lor. Cînd știe ce se întîmplă, știe de-acum și de ce se întîmplă”⁸. Spre deosebire de omul de știință, istoricul „nu este deloc preocupat de evenimentele ca atare, ci doar de evenimentele care constituie expresia exterioară a ideilor și este preocupat numai de acestea doar în măsura în care ele exprimă idei”⁹.

Pe scurt, istoria este „cunoaștere a spiritului” (*Knowledge of mind*). În opoziție cu orice mărginire empiristă, cu pozitivismul în speță, Collingwood distinge între istorie ca *res gestae*, ca fapt, și istorie ca interpretare, punînd totodată în termeni riguroși problema condițiilor obiectivității cercetării și a naturii faptului istoric care nu e un simplu eveniment, ci „ideea exteriorizată în el”, adică „trăiește” prin faptul acțiunii și al obiectivării omului.

Acesta din urmă însă este înlocuit cu „spiritul” și, de aceea, în manieră idealistă, istoria rămâne numai „cunoaștere a spiritului”, nu a omului-demiurg, creator al propriei istorii.

În ciuda promovării ideii istoriei ca „formă a experienței umane”, omul ca atare rămâne transcendent planului acestei experiențe, de fapt ansamblului formelor autonome ale culturii. „Experiența umană” rămîne aci, ca și pentru Hegel, experiența „spiritului” și, de aceea, interpretarea și interpretantul (istoricul) nu

⁶ *Ibidem*, p. 9, 10.

⁷ *Ibidem*, p. 213.

⁸ *Ibidem*, p. 214.

⁹ *Ibidem*, p. 217.

au acces la istoria reală, primară, ci numai la cea derivată, care nu-i istorie propriu-zis, ci o sistematică a formelor culturii.

Prin Collingwood, forma anglo-saxonă a neohegelianismului continuă, deși pe terenul idealismului, să fie o pledoarie pentru valoarea teoriei, contracarînd orientarea tot mai pronunțată spre pozitivism și mărginire empiristă în genere. În plus, se încearcă în mai mare măsură, asimilarea experienței teoretice continentale și, totodată, construcții sistematice care să integreze noul și să promoveze și valorile teoretice, nu preponderent pe cele vitale, ca în tradițiile utilitariste și în orientarea „umanistă” pragmatistă.

3. NEOHEGELIANISMUL ÎN ITALIA. CROCE

Forma cea mai elaborată, mai sistematică a hegelianismului contemporan rămîne (orice s-ar spune despre tradițiile germane ale teoriei generale) cea italiană. Și aceasta, în primul rînd, pentru că se leagă de marea personalitate a lui Croce, cu toate că nu lipsește ilustrarea mai mult negativă prin Giovanni Gentile¹.

În cele ce urmează ne vom opri la studiul operei lui Croce, ale cărui scrieri — preciza Gramsci — trebuie situate „pe linia prozei științifice italiene, care a avut scriitori ca Galilei. Un alt element este cel etic și acesta se află în fermitatea de caracter de care a dat dovadă Croce în mai multe împrejurări... de exemplu, atitudinea pe care și-a menținut-o în timpul războiului și după război, atitudine care se poate numi goetheană”².

a. Benedetto Croce (1866—1952) a fost una dintre personalitățile remarcabile ale culturii secolului nostru.

Format în tradițiile clasice ale filosofiei, în special cele hegeliene, Croce a asimilat o mare experiență științifică și teoretică

¹ Menționăm că, mersul lui Gentile (1875—1944) spre un „idealism absolut” (*Teoria generală a spiritului ca act pur*, 1916), a fost însoțit de o orientare politică retrogradă, care a mers pînă la pactizarea cu fascismul

² A. Gramsci, *Scrieri alese*, Editura Univers, București, 1973, p. 137. Autorul sesiza totodată că filosoful Croce „se prezintă asemenea legendarului Ianus Bifrons: pe o față criticismul său acut față de tradiția speculativă, pe cealaltă idealismul său funciar, care nu-l lasă să se elibereze de speculație și rălăcire”, să afle „adevăratul făgaș al gîndirii și acțiunii umane” (Vezi: A.I. Boboc, *Gramsci și Croce*, în „Revista de filosofie” nr. 1, 1977, p. 38).

și a elaborat o sinteză a cărei amploare și diversitate îl situează în prelungirea marilor capacități creatoare ale timpurilor moderne.

B. Croce³ l-a avut ca precursor pe G. Vico. „Acesta din urmă reprezintă însă un răsărit, pe cînd Croce un apus; la primul se întrevăd germinații ale unor activități spirituale ce se vor ivi mai tîrziu, pe cînd la al doilea sînt presărate aceleași urme multiple ale unor curenți de gîndire care au trecut; amîndoi au încheiat sinteze complete din aceste materiale funcțional distincte”⁴.

Sub influența lui Labriola, Croce s-a interesat inițial de studii economice și de studii operele lui Marx. Poziția lui Croce față de marxism — precizează Gramsci, „nu este aceea a unei dezvoltări ulterioare (a unei depășiri) datorită căreia marxismul să fi devenit un moment al unei concepții mai elaborate... Pentru a folosi o metaforă luată din limbajul fizicii, marxismul ar fi operat în mentalitatea lui Croce ca un catalizator, care este necesar spre a obține un nou corp, dar care nu lasă nici o urmă în acest corp”⁵.

Cu toate acestea, a remarcat tot Gramsci, „sub forma și limbajul speculativ este posibil să descoperim mai multe elemente marxiste în filosofia lui Croce... așa cum marxismul a fost traducerea hegelianismului într-un limbaj istoricist, tot așa filosofia lui Croce este, într-o foarte mare măsură, o retraducere în limbaj speculativ a istoricismului realist al marxismului”⁶.

³ *Lucrări principale: Materialismo storico ed economia marxistica* (1900); *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902); *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* (1906); *Logica come scienza del concetto puro* (1909); *Filosofia della pratica. Economica ed etica* (1909); *La filosofia di G. Vico* (1911); *Breviario di estetica* (1913); *Teoria e storia delle storiografie* (1917); *Goethe* (1919); *La poesia di Dante* (1921); *Aesthetica in nuce* (1929); *La poesia* (1936); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *Filosofia e storiografia* (1949).

Despre Croce: Fränkel, Die Philosophie B. Croce's und das Problem der Naturerkenntnis (1929); M. Corsi, *Le origini del pensiero di B. Croce* (1951); E. Cione, *B. Croce ed il pensiero contemporaneo* (1953); R. Comoth, *Introduction à la philosophie politique de Croce* (1955); A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. Croce* (1958); Croce, in: A. Hübscher, *Von Hegel zu Heidegger* (1961, pp. 119—138).

Pentru toate acestea, a se vedea studiul lui Cello Carbonara: B. Croce, in: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Vol. I, sous la direction de M. Sciacca, Fischbacher & Morzorati, Paris, 1964, pp. 389—392. Alte studii, îndeosebi cele în românește, vor fi semnalate pe parcursul analizei concepției lui Croce.

⁴ E. Papu, *Benedetto Croce*, in: *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, Societatea Română de Filosofie, București, 1939, p. 367.

⁵ A. Gramsci, *Scrisori alese*, p. 158—159.

⁶ *Ibidem*, p. 159.

Întreaga viață și activitate a lui Croce face dovada unei încercări aproape exemplare de punere în evidență a valorii culturii și a personalității. În același timp, el a desfășurat și o prodigioasă activitate ca cetățean și om politic, în special a luat atitudine în revista „La Critica” față de evenimentele cele mai semnificative din istoria și cultura italiană⁷.

Croce a fost un militant pentru ideile progresului cultural, un mare filosof, un om de litere, un critic și un istoric. „Temele de reflecție filosofică sînt la el în mod constant unite cu o mulțime de alte interese spirituale, ceea ce dă întregului studiu un caracter extrem de problematic și complex... Benedetto Croce pleacă de la Hegel, dar, cum recunoaște el însuși, el nu este un hegelian... el construiește, ca Hegel, o filosofie a spiritului, dar fără să pună o filosofie a naturii înaintea acesteia”⁸.

Deși idealistă, concepția lui Croce nu se poate reduce la schema hegelianismului, întrucît lasă la o parte ideea devenirii spiritului, ideea istoricității și în genere metafizica panlogistă a lui Hegel. Ceea ce s-a numit „dialectica distinctelor” se clădește pe o altă experiență culturală, anume pe aceea a creației artistice și literare. De aceea s-a și remarcat că „metoda unitate-distincție are o mare importanță în istoria culturii, și într-un mod particular, în ceea ce privește critica, căci ea oferă gândirii un instrument valabil pentru gândirea care operează discernerea diferitelor sfere ale realului în scopul de a evita neînțelegerile și confuziile primejdioase”⁹.

Neîncrederea în măreția spiritului uman nu îi era proprie lui Croce. Dimpotrivă, deși de pe poziții idealiste și negînd materialismul (el tindea să reducă întreaga realitate la o creație a spiritului), Croce nu se întorcea de la Hegel la Hume, și nici nu se orienta spre o filosofie demobilizatoare.

b. În interpretarea lui B. Croce, dialectica devine o „dialectică a distinctelor”¹⁰. B. Croce — preciza M. Florian — este poate „cel

⁷ În 1925, Croce a editat „Manifestul intelectualilor antifascisti”, în care numea fascismul, un „amestec de apeluri la autoritate și demagogie”. În acest context s-a născut în spiritul său ideea unei regenerări și unificări ideale a Europei din punct de vedere cultural și moral, pe care ar trebui să și-o asume liberalismul (C. Carbonara, *Op. cit.*, p. 389).

⁸ C. Carbonara, *Benedetto Croce*, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits. Premier Volume*, Fischbacher et Marzorati, Paris, 1964, p. 374.

⁹ *Ibidem*, p. 381.

¹⁰ Pe terenul acestei „dialectici a distinctelor” trebuie înțeleasă și relația lui Croce cu marxismul.

mai de seamă neohegelian al vremii noastre... Dorind a despărți ceea ce este viu, de ceea ce este mort în filosofia lui Hegel, Croce prefăce de la temelie dialectica hegeliană, la care nu renunță, considerind-o metoda specific filosofică¹¹.

În sistemul lui Croce, dialectica este elaborată tot pe terenul spiritualismului, dar în opoziție cu viziunea ontologistă despre spirit a lui Hegel.

Pentru a înțelege mai bine natura dialecticii croceene, nu avem decît să facem cîteva referiri la ideile directoare ale celebrei sale tetralogii, intitulată oarecum programatic *Filosofia spiritului*, care își află temeliele în *Estetica*. Aci Croce arată că unica realitate este spiritul, că natura nu poate fi o „ipostază a Ideii”, așa cum crede Hegel.

Formele spiritului, după Croce, nu sînt succesive, ci simultane, nu sînt opuse, ci distincte.

În aceasta constă deosebirea fundamentală între dialectica și istorismul hegelian și teoria „spiritului” a lui Croce. Formele spiritului nu sînt pentru Croce angrenate într-o devenire, nu decurg una din alta, ci coexistă. Aici iese la lumină și unul dintre marile neajunsuri ale teoriei lui Croce: el nu ia în considerare geneza istorică concretă a formelor spiritului, ci le privește ca date în contextul unui complex cultural, unde, ca atare, ele sînt, într-adevăr, coexistente.

De fapt, Croce pune în felul acesta problema formelor fundamentale ale culturii, inclusiv a unității lor sistematice. Căci pentru Croce cultura apare mai mult ca un dat, ca un ansamblu structural, bine încheiat, dar scapă devenirii, transformării.

În felul acesta, Croce rămîne prizonierul autonomismului cultural, nu ajunge la înțelegerea dialecticii profunde a surselor creației culturale umane, a genezei istorice concrete a formelor fundamentale ale acesteia. Pentru el, cultura este *sistemul culturii*, nu istoria ei, prezentînd astfel o încremenire în forme definitiv structurate.

¹¹ M. Florian, *Dialectica. Sistem și metodă de la Platon la Lenin*, Casa Școalelor, București, 1947, p. 70. Autorul are în vedere lucrarea lui Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel* — Ceea ce este viu și ceea ce este mort în filosofia lui Hegel (1906), care a avut un mare răsunet în interpretarea lui Hegel, într-o perioadă în care se desfășura o amplă mișcare neohegeliană, iar Windelband anunța, de pe poziții neokantiene, „re-nașterea hegelianismului” ca fenomen necesar în evoluția conștiinței culturale moderne.

Evident, alunecarea spre idealism este, în aceste condiții, inevitabilă. Trebuie remarcat însă că idealismul crocean nu se aseamănă cu cel speculativ hegelian, ci are mai mult o formă esteticolingvistică, a cărei esență însă va putea fi înțeleasă numai în urma cunoașterii teoriei croceene a intuiției.

c. Dintre neohegelieni, Croce este gânditorul care a analizat pe larg fenomenul expresiei. „Prin expresie el înțelegea nu numai expresiile lingvistice, ci și expresiile nelingvistice (obiectivarea expresiilor în artă, de exemplu). Conceptul de «expresie» cuprinde astfel toate posibilitățile omului... Cu această distincție, Croce urmărea demonstrarea caracterului neintelectiv al intuiției și identitatea dintre intuiție și expresie”¹².

Doctrina lui Croce despre intuiție „urmărește două țeluri: ea trebuie, mai întâi, să dovedească *primordialitatea* intuiției în raport cu intelectul, posibilitatea intuiției «pure» sau «expresiei pure»... Ea trebuie, în al doilea rând, să dovedească că, în timp ce cunoașterea intuitivă poate să existe independent de cea intelectuală, aceasta din urmă, dimpotrivă, în nici un fel nu poate să existe și să se realizeze fără cea intuitivă”¹³.

Teoria lui Croce a reprezentat un nou tip al teoriei intuiției: cunoașterea intuitivă avea neapărat o funcție neintelectuală; Croce nu a opus însă intuiția și intelectul, așa cum a făcut Bergson. „Intuiția este privită la Croce nu ca *antipod* al noțiunii, ci ca o condiție a realizării ei în spirit, ca una dintre formele de legătură între diverse trepte ale spiritului”¹⁴.

De fapt, „teoria artei ca intuiție și expresie, ca activitate organizatoare a impresiilor pasive, cu un cuvânt ca *formă* relua o veche idee și chiar propria formulă a lui Fr. De Sanctis, după cum intuiția considerată ca o treaptă anterioară cunoașterii conceptuale, în procesul teoretic al spiritului, relua unul dintre motivele filosofiei lui Vico”¹⁵. În acest context, Croce consideră că arta și știința sînt, în același timp, diverse și unite; ele coincid prin latura estetică. Ceea ce vrea să stabilească Croce, este „uni-

¹² A. I. Boboc, *Probleme filosofice ale limbajului*, în culegerea: *Limbaj, logică, filosofie*, Editura științifică, București, 1968, p. 246.

¹³ V. F. Asmus, *Problema intuiției în filosofia lui matematice*, Soțekghiz, Moskva, 1964, p. 140.

¹⁴ *Ibidem*, p. 153.

¹⁵ T. Vianu, *Filosofie și poezie*, Casa Școalelor, București, 1943, p. 206.

tatea realității spirituale, combinând punctele de vedere și metodele tuturor domeniilor în care mintea sa s-a aplecat¹⁶.

„Filosofia — scria Croce — este o unitate; iar atunci când este vorba de estetică, de logică sau de etică, este vorba întotdeauna de întreaga filosofie, chiar dacă, din motive didactice, punem în lumină o singură latură a acestei legături indisolubile¹⁷. Căci „numai un concept mai exact al activității estetice poate să ducă la corectarea altor concepte filosofice și la soluționarea unor probleme care pe altă cale pare aproape de nerealizat¹⁸.

„Cunoașterea — scrie Croce — are două forme: este sau cunoaștere *intuitivă*, sau cunoaștere *logică*; cunoașterea prin *imaginație*, sau prin *intelect*; cunoașterea *individualului*, sau cunoașterea *universalului*; a lucrurilor considerate fiecare în parte sau cunoașterea *relațiilor* lor; ea este, în sfârșit, sau producătoare de imagini, sau producătoare de concepte¹⁹.

„Orice intuiție adevărată sau reprezentare este expresie. Ceea ce nu se obiectivează într-o expresie nu e intuiție sau reprezentare, ci senzație și natură. Spiritul nu intuieste decât făcând, formând, exprimând. Cine separă intuiția de expresie nu reușește niciodată să le lege între ele²⁰. Croce precizează că „activitatea intuitivă intuieste în măsura în care exprimă”. Căci a exprima nu are sensul obișnuit al cuvântului, adică nu se restrânge la expresiile verbale.

De fapt, „există și expresii nonverbale, ca liniile, culorile, toate acestea trebuind incluse în conceptul de expresie, care cuprinde astfel orice fel de manifestări ale omului, orator, muzician, pictor sau orice altceva²¹.

Picturală sau verbală, muzicală sau oricum ar fi descrisă sau denumită, *expresia* nu poate lipsi intuiției de care este propriu-zis indisolubilă. „În definitiv — precizează Croce — fiecare dintre noi este puțin pictor, sculptor, muzician, poet, prozator; dar cît de puțin în raport cu cei care sînt numiți astfel tocmai pentru

¹⁶ *Ibidem*, p. 214.

¹⁷ B. Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală*, Editura Univers, București, 1970, p. 65—66.

¹⁸ *Ibidem*, p. 66.

¹⁹ *Ibidem*, p. 75.

²⁰ *Ibidem*, p. 81—82.

²¹ *Ibidem*, p. 82.

gradul ridicat în care posedă dispozițiile și energiile cele mai comune ale energiei umane"²².

În urma unor largi exemplificări (cu incursiuni în istoria picturii și a muzicii), Croce declară *identitatea dintre intuiție și expresie*: „a intui înseamnă a exprima și nimic altceva (nimic mai mult dar și nimic mai puțin) decât a exprima"²³.

Identitatea dintre intuiție și activitatea de expresie este însoțită în argumentarea lui Croce de „identitatea dintre artă și cunoașterea intuitivă”. Croce precizează însă că „intuiția artistică este o specie particulară care se deosebește printr-un ceva în plus față de intuiție în general... Prin ce se deosebește, în ce constă acest plus, nimeni nu a știut niciodată să stabilească”²⁴.

Un corolar al concepției despre expresie ca activitate este indivizibilitatea operei de artă. „Orice expresie este o expresie unică. Activitatea estetică este fuziunea impresiilor dintr-un tot organic. Tocmai acest lucru au vrut să-l precizeze toți cei care au spus că opera de artă trebuie să aibă *unitate*, sau, ceea ce este același lucru, *unitatea în varietate*. Expresia este o sinteză a variantului sau multiplului, în unul”²⁵.

Croce susține totodată *legătura indisolubilă dintre cunoașterea „intelectivă” și cea „intuitivă” respectiv între artă și filosofie*.

Raportul dintre *cunoașterea intuitivă sau expresie și cunoașterea intelectuală sau concept* se manifestă și ca raport între artă și știință, între poezie și proză.

Croce precizează însă că în afară de intuiție și concept nu mai există alte forme de cunoaștere. „Ceea ce rămâne precis în urma acestor explicații este că două sînt formele pure sau fundamentale ale cunoașterii: intuiția și conceptul, arta și știința și filosofia, topind în ele istoria, care este ca o rezultantă a intuiției pusă în contact cu conceptul”²⁶.

d. Forma intuitivă și forma intelectuală epuizează „întregul domeniu teoretic al spiritului”. În afară de acesta însă, mai există domeniul practic al spiritului. „Prin forma teoretică, omul înțelege lucrurile, prin practică le modifică; printr-una își însușește

²² *Ibidem*, p. 84.

²³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴ *Ibidem*, p. 86.

²⁵ *Ibidem*, p. 93.

²⁶ *Ibidem*, p. 104.

universul, prin cealaltă îl creează. Dar prima formă este baza celei de-a doua; între cele două se repetă și mai în mare raportul de două trepte, pe care l-am găsit deja între activitatea estetică și cea logică²⁷.

Practicul urmează și nu precede teoreticul. Dubla treaptă, estetică și logică, a activității teoretice își găsește o analogie în cele două forme ale activității practice: „prima treaptă practică este activitatea pur *utilă* sau *economică*; cea de-a doua, activitatea morală. Economia este ca estetica vieții practice; morala este ca logica ei”²⁸.

Croce ajunge astfel să definească „sistemul spiritului”.

El precizează: „*spiritul* este conceput deci ca parcurgând patru momente sau trepte, dispuse astfel încît activitatea teoretică să fie față de practică, așa cum prima treaptă teoretică este față de cea de-a doua teoretică, iar prima practică față de cea de-a doua practică. Cele patru momente se implică regresiv prin caracterul lor concret”²⁹.

Croce construiește astfel, pe urmele lui Hegel, o „filosofie a spiritului”. El pornește de la estetică și construiește întregul edificiu: „«Sistemul» există în *Estetică* în măsura în care orice concept este element al unei structuri și nu există decît în raport cu ea; în ciuda polemicii sale contra sistemelor, Croce construiește un «sistem», care și-a adîncit adevărul printr-o continuă autocorectare, dar a cuprins de la început esența gîndirii pe care o prezintă”³⁰.

Totodată, Croce a fost preocupat de explicitarea raporturilor dintre filosofie și poezie și de definirea categoriei frumosului.

Croce analizează amănunțit expresia literară și expresia poetică. Cu acest prilej, dezvoltă considerațiile sale despre „poezia pură”³¹, ocupîndu-se apoi de *frumusețe*, considerată ca o „categorie unică a judecării estetice”. „Categoria frumosului este așadar unică și indivizibilă, cu toate că manifestările ei particulare sînt infinite și cu toate că ele se pot grupa în clase, cu totul empirice”³².

²⁷ *Ibidem*, p. 120.

²⁸ *Ibidem*, p. 126.

²⁹ *Ibidem*, p. 132.

³⁰ N. Facon, *Benedetto Croce*, în: B. Croce, *Estetica*, p. 15—16.

³¹ B. Croce, *Poezia*, Editura Univers, București, 1972. p. 70—74.

³² *Ibidem*, p. 123.

Se ajunge astfel la celebra teorie a artei ca intuiție lirică, care „a fost estetica dominată la răspîntie de veacuri, și vreme de încă douăzecișicinci de ani după aceea”³³. În fond, filosofia lui Croce „înseamnă o prețioasă încercare de a elibera individualul, de a pune în lumină rolul și valoarea lui în viața spiritului. În estetică, această încercare devenea, între altele, atacul împotriva tuturor acelor categorii artistice abstracte, pe care le stabileau retorica și poetica mai veche”³⁴.

e. Prin noua viziune asupra dialecticii, prin ceea ce s-a numit „reforma dialecticii”, Croce se integrează desigur, în mișcarea hegeliană contemporană, procedînd la o restructurare a spiritualismului tradițional.

Ceea ce s-a numit idealismul lui Croce este, într-adevăr, o variantă a idealismului obiectiv, dar eliberată de încărcătura substanțialistă, metafizică a spiritualismului hegelian; spiritul însuși apare nu într-un proces de devenire, ci ca un sistem de forme date, ca un ansamblu perfect încheiat. Întrucît forma fundamentală de structurare a spiritului este cea estetică, iar estetica, după Croce, este totuna cu lingvistica generală, am putea să considerăm, într-un anumit fel, idealismul crocean ca esteticolingvistic. Aceasta l-ar deosebi și de idealismul metafizic tradițional, și de idealismul semantic de tip neopozitivist.

Prin teoria sa asupra intuiției, și prin întregul ansamblu sistematic centrat în jurul *Esteticii*, Croce a trasat însă o direcție proprie de gîndire în filosofia veacului.

Mai mult, el a creat o întreagă mișcare filosofico-culturală, care s-a numit croceanism. În raport cu mișcarea intuiționistă contemporană, teoria intuiționistă a lui Croce se particularizează prin evitarea iraționalismului, prin păstrarea tradițiilor oarecum clasice, intelectualiste.

Așa cum am văzut, intuiția, după Croce, nu se află la antipodul intelectului, ci este numai condiția, premisa acestuia. În plus, identificarea intuiției cu activitatea de expresie ocolește dificultățile conceperii intuiției ca un act pur personal, individual.

³³ K. E. Gilbert, H. Kuhn, *Istoria esteticii*, Editura Meridiane, București, 1972, p. 469.

³⁴ T. Vianu, *Filosofie și poezie*, p. 128, 217.

Pe scurt, Croce se deosebește radical de Bergson, pentru care intuiția este un act strict personal, individual, inexprimabil și necomunicabil.

Bergson se manifestă ca un antiintelectualist, făcând o apropiere între instinct și inteligență. Pentru el „intuiția este un mijloc *direct, imediat* de cunoaștere... nu se constituie din momente succesive ale spiritului... ci este un *act unic*, indivizibil și indecompozabil... Intuiția nu este o operație comunicabilă cu ajutorul limbajului, ci un *act personal și inexprimabil, inefabil* și deci *incomunicabil*”³⁵.

La Croce, intuiția este, într-adevăr, activitatea fundamentală a spiritului, dar ea nu produce o închidere a acesteia în formele personale, nu interzice accesul la comunicare, ci, din contră, îl deschide către universul multicolor al valorilor și culturii.

Dacă se poate aplica teoriei croceene eticheta de intuiționism, ea trebuie să aibă în vedere faptul că, pentru ilustrul gânditor, intuiția nu este unica activitate spirituală, ci numai activitatea fundamentală. Datorită rămănerii în planul unui anumit autonomism al culturii și, mai ales, datorită reducerii dialecticii la „*dialectica distinctelor*”, concepției lui Croce îi este propriu un anumit contemplativism, care îi refuză accesul la înțelegerea dialecticii gândirii și acțiunii³⁶.

Pentru dezbaterile contemporane în teoria cunoașterii și în estetică, croceanismul rămâne însă o direcție care îndeamnă la noi reflecții constructive, și, în ciuda aporiilor de nedepășit pe care le angajează idealismul său, reprezintă una dintre cuceririle teoretice remarcabile ale veacului nostru.

4. NEOHEGELIANISMUL GERMAN

a. Apariția neohegelianismului în Germania a fost pregătită de unele tendințe ale Școlii de la Baden spre „renașterea hegelianismului”, cum spunea Windelband, ca o completare necesară a neokantianismului. S-au adăugat la aceasta cercetările școlii lui Dilthey, care au studiat temeinic opera de tinerețe a lui Hegel. Încă

³⁵ N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 466.

³⁶ Vezi: A. I. Boboc, *Croce și filosofia contemporană a culturii*, Forum, Anul XVI, nr. 7, 1974, p. 57. Menționăm că acest articol a stat și la baza elaborării de mai sus.

În anii de apogeu ai neohegelianismului — Congresul I (Halle, 1930) și Congresul II (Berlin, 1931) — Glockner (cunoscutul editor al operei lui Hegel) spunea că „Hegel al timpurilor noastre este iraționalist, și aceasta a descoperit-o Dilthey”¹.

Dintre principalii reprezentanți ai acestei orientări amintim pe: G. Lasson (1862—1932), cunoscut prin editarea și comentarea operei lui Hegel; R. Kroner (n. 1884); H. Glockner (1896—1979); Th. Litt (1880—1962); Th. Haering (1884—1962); reprezentanții „dialecticii tragice”: A. Liebert; (1878—1946); J. Cohn (1869—1946); S. Mark (1889—1957).

Nici unul dintre filosofi amintiți nu a elaborat ca atare un sistem propriu, ci și-a definit teoria pe baza unei anumite interpretări a operei lui Hegel.

Momentele principale în interpretarea lui Hegel sînt, de aceea, și cele ce definesc fizionomia neohegelianismului german: 1) interpretarea lui Hegel în spiritul transcendentalismului, prin apropierea de antinomia lui Kant: lucrarea lui Kroner *Von Kant bis Hegel* (1921—24); 2) interpretarea lui Hegel în spiritul „filosofiei vieții”, prin prisma tezei: „adevăratul Hegel” este „tînărul Hegel”: lucrarea lui Glockner, *Hegel* (1929, 1940); G. Lasson; 3) înlocuirea dialecticii panlogismului cu „pantragismul” (Glockner); 4) transformarea dialecticii în mijloc de împăcare a contradicțiilor (H. Glockner, S. Mark); 5) reducerea dialecticii la antinomiile kantiene: „dialectica tragică” (A. Liebert) și „dialectica bipolară” (J. Cohn).

b. Un rol important în neohegelianismul german l-a avut *Richard Kroner*, cunoscut istoric al filosofiei, îndeosebi al filosofiei

¹ H. Glockner, *Nach Hundert Jahre, „Kant-Studien“*, Bd. XXVI, Heft 3—4, 1931, p. 138. Mult mai tîrziu (1958), Glockner întregeste această idee: Hegel „Începe să fie mai bine înțeles decît pînă acum și aceasta, înainte de toate, pe baza cunoașterii tot mai aprofundate a operei tinereții sale” (*Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1968, p. 1114).

Este de reținut că, datorită alunecării interpretării lui Hegel pe o linie retrogradă, chiar reacționară, al IV-lea Congres Internațional-Hegel s-a ținut abia în 1958, la Frankfurt pe Main. Menționăm că, după Beyer (*Op. cit.*, p. 301), Congresul din 1958 este socotit al II-lea deși avuseseră loc Congresurile I—III (1930—33). Deși în perioada amintită interpretarea era dominată de iraționalism, au apărut și monografiile echilibrate, ca: Th. Haering: *Hegel* (2 vol., 1929, 1938), sau care leagă opera marelui filosof de progresul valorilor umaniste: N. Hartmann: *Hegel* (1929); H. Marcuse: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932).

germanic, filosof al religiei și al culturii în genere. *Lucrările*² sale, îndeosebi *De la Kant la Hegel*, se axează pe o supralicitare a motivului religios și irațional din construcția hegeliană în direcția înlocuirii panlogismului cu o „filosofie a vieții” *sui generis*.

„Gîndirea în sine, întrucît e dialectică, speculativă e irațională în ea însăși; ea este supraintelectuală pentru că este vie, este viața care se gîndește pe sine”³. Ca urmare, Hegel a fost „cel mai mare iraționalist pe care l-a cunoscut istoria filosofiei... El este iraționalist întrucît e dialectician, întrucît dialectica este iraționalismul constituit în mod rațional și transformat în metodă”⁴. Hegel a făcut „încercarea de a înțelege speculativ totalitatea conștiinței, de a pune în *Eu* totalitatea absolută a realității... Problema cunoașterii se adîncește și se lărgesc la el pînă la problema trăirii”; semnificația *Fenomenologiei spiritului* constă în transformarea „transcendental-filosoficului” în „trăire”, cea ce transformă gîndirea în „gîndire rațional-irațională”⁵.

Așa cum preciza Kroner însuși, „depășirea” lui Hegel nu se putea înfăptui pe deplin fără păstrarea „motivului transcendental sau filosofico-reflexiv”⁶; aceasta ridică problema a ceea ce Hegel însuși numea „întoarcerea” filosofiei germane la problematica gnoseologică kantiană.

Mult mai tîrziu, după o construcție pe baze kantiene în filosofia culturii (lucrarea din 1928), Kroner vorbea de un „monism fi-

² *Lucrări principale: Vizlunea despre lume a lui Kant (Kants Weltanschauung (1914); De la Kant la Hegel (Von Kant bis Hegel, 2 vol. 1921, 1924, ed. 2^a 1961); Autoîntălmulirea spiritului (Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928); Fundamente cultural-filosofice ale politicii (Kulturphilosophische Grundlegung der Politik, 1931); Primordialitatea credinței (Primacy of Faith: Gifford Lectures, 1939—1940); Cultură și credință (Culture and Faith, 1951); Speculația în filosofia precreștină (Speculation in Pre-Christian Philosophy, 1956); Conștiința de sine (Selbstbestimmung, 1958); Speculație și revelație în epoca filosofiei moderne (Speculation and Revelation in Modern Philosophy, 1961).*

Asupra lui Kroner: S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (I, 1929); W. Flach, *R. Kroner und der Weg von Kant bis Hegel* (în „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. XII, 1958).

³ R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. II, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1924, p. 282.

⁴ *Ibidem*, p. 272.

⁵ *Ibidem*, p. 374, 378, 272.

⁶ *Ibidem*, p. 433.

losofic", rezultat din sinteza hegelianismului cu etica lui Kant, dar în direcția tragismului kierkegaardian⁷.

Construcția teoretică cea mai marcantă a lui Kroner se leagă însă de o *Prolegomena la filosofia culturii*, în care, așa cum s-a precizat, se vede și „unitatea sa cu hegelianismul și îndepărtarea de el”, prin elaborarea „conceptului de sens critic al filosofiei culturii”⁸. Kroner însuși mărturisea că va încerca, în primul rând, să arate „că toate domeniile particulare ale culturii pot să fie delimitate și unite laolaltă, adică filosofic conceptualizate, înăuntrul unui întreg sistematic” și prin metoda „constructivă”, așa cum „pentru prima oară au aplicat-o idealiștii germani”⁹.

Cultura — considera Kroner în spiritul tradițiilor kantiene — este un fenomen specific uman; „animalele nu au cultură”, ci numai omul, care își poate pune scopul acțiunilor sale, își poate propune „să se cultive” și să se împlinească „într-o conexiune de acțiuni și opere, care nu aparține conexiunii naturii”, ci este în afară de ea¹⁰. „Filosofia kantiană a făcut pentru prima oară acea tăietură radicală între natură și om”; în om, considerat „nu numai ca animal inteligent, ci ca cel care creează știința și statul, arta și religia”, în om ca „subiect al activității culturale” își revelează existența, „o cu totul nouă latură”¹¹.

Conceptul de cultură vizează „nu numai o realitate, ceva ce este undeva sau se petrece, ci sensul realității. Cultura nu este ceva dat, o existență concretă, fenomenală ca natura, ci este ceva pe care oamenii numai ca dăunători și înțelegători de sens îl dau la iveală”; conceptul de cultură este „un concept de sens” (*Sinnbegriff*), „activitatea de cultură (*Sinntätigkeit*) este „o activitate cu sens”; întrebarea: „se poate conceptualiza sensul acestei activități?” este „întrebarea fundamentală a filosofiei culturii”, iar „autorefecția (*Selbstbesinnung*) este unica metodă pe care o

⁷ R. Kroner, *Hegel heute*, în „Hegel-Studien”, Bd. 1, Bouvier, Bonn, 1961, p. 149, 152. În acest articol, din perioada renașterii interesul pentru Hegel, Kroner privea cu o anumită rezervă valoarea „spiritului absolut”, vorbind de „agonia lui” (*Ibidem*, p. 141), formulând rezerve chiar față de lucrările lui timpurii, orientate spre o construcție rațională, kantiană chiar.

⁸ S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1929, p. 64.

⁹ R. Kroner, *Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1928, p. III.

¹⁰ *Ibidem*, p. 1.

¹¹ *Ibidem*, p. 2..

poate utiliza filosoful, dacă vrea să conceptualizeze (*begreifen*) cultura"¹².

Ca și Rickert (în școala căruia s-a format), Kroner acceptă opoziția între științele naturii și științele culturii și respinge naturalismul din filosofia culturii, precizând însă că „orice cultură este istorică și astfel ea este totodată istorico-naturală”, întrucât omul (creatorul de cultură) este „și sensibil și cel care instituie sensul”; întrucât în acest din urmă proces rolul principal îl are conștiința, o „filosofie a conștiinței constituie temeiurile filosofiei culturii”¹³. Căci în cultură are loc „autorealizarea (*Selbstverwirklichung*) conștiinței; ca urmare, formele culturii constituie mediul ființării acesteia”¹⁴. „Cultura se construiește în totalitate în patru trepte, cuprinzând, figurat vorbind, un pedestal sau o pivniță: economia și tehnica; un parter: știința și politica; un etaj superior: arta și religia, un acoperiș: istoria (adică scrierea istoriei) și filosofia”¹⁵.

Mișcarea totală a acestora se conștientizează în filosofie¹⁶, fără ca să se încheie „autorealizarea spiritului”, ca la Hegel. „Sistemul” rămâne deschis, întrucât activitatea umană creatoare (de „autorealizare”) este inepuizabilă.

Ca și neokantienii, Kroner păstrează aci încrederea în puterea și măreția spiritului și, implicit, a omului, idee la care va renunța în anii de după război, când va postula crezuri pesimiste: în secolul XX — scria el în 1961 — s-a ivit „miezul nopții”; nici rezultatele cercetării, nici „minunile tehnicii” nu pot să ascundă faptul că „spiritul absolut” este bolnav, dacă nu „a început chiar agonia lui”; vremea lui Hegel a trecut pentru totdeauna¹⁷.

c. O înnoire a bazelor metodologice ale „științelor spiritului și ale filosofiei culturii ca atare a încercat Theodor Litt¹⁸.

¹² *Ibidem*, p. 2.

¹³ *Ibidem*, p. 9, 18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 68; 113—124.

¹⁵ *Ibidem*, p. 113.

¹⁶ *Ibidem*, p. 224—225.

¹⁷ R. Kroner, *Hegel heute*, „Hegel-Studien”, I, p. 141, 152.

¹⁸ *Lucrări principale: Istorie și viață (Geschichte und Leben*, 1918, ed. 3^a 1930); *Individ și comunitate (Individuum und Gemeinschaft*, 1919, ed. 3^a 1926); *Cunoaștere și viață (Erkenntnis und Leben*, 1923); *Introducere în filosofie (Einleitung in die Philosophie*, 1933, ed. 2^a 1949); *Conștiința istorică protestantă (Protestantische Geschichtsbewusstsein*, 1938); *Universalul în cunoașterea din științele spiritului (Das Allgemeine in der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 1949, ed. 2^a 1959); *Gândire și existență (Denken und Sein*, 1948); *Cunoașterea de sine a omului (Die Selbsterkenntnis des Menschen*, 1938, ed. 2^a 1943); *Omul și lumea. Linamentele unei filosofii a spiritului (Mensch und*

În perspectiva fenomenologiei și a dialecticii, el a căutat să definească unilateralitatea abordării normativiste și a celei psihologice. Pentru el „metafizica științelor spiritului este o metafizică a științei critic-dialectică. Ea se întâlnește în multiple feluri cu psihologia critică a gândirii și dezvoltă ideea unui sens dialectic imanent”¹⁹.

În principal, pornind de la Hegel, Litt aplică metoda diltheyană a „comprehensiunii” (*das Verstehen*) în etică, sociologie și filosofie culturii.

Relația dintre „individ și comunitate” este pentru el fundamentală. Întrucât „eul” nu este închis, ci „perspectiva eului se relativizează ea însăși”, avem totdeauna în fapt „laolaltă cu eul și realitatea cuprinzătoare a societății: așa cum privim lumea socială în eu, privim și eul în lumea socială”; nu fără dreptate s-a considerat societatea ca „moașa spiritului”²⁰. Căci numai „pe fondul unei interacțiuni „subiectul” stăpânește „acele reale relații cu întregul” despre care poate să-și făurească o înțelegere”²¹.

d. H. Glockner²², cunoscutul autor al ediției jubiliare (1927 urm.) a operei lui Hegel, ne prezintă un Hegel „pantragist”, într-

Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, 1948); Știința naturii și formarea omului (*Naturwissenschaft und Menschenbildung*, 1952, ed. 2^a 1959); Hegel, *Încercare de renaștere critică* (Hegel, *Versuch einer kritischen Erneuerung*, 1953); Știința și educarea omului (*Wissenschaft und menschliche Bildung*, 1957); *Asupra lui Litt*: A. Rebe, Th. Litt (1950), P. Vogel, Th. Litt (1955); *Erkenntnis und Verantwortung*, *Festschrift für Th. Litt* (1960); *In memoriam Th. Litt* (în „Alma mater”, 15, 1963).

¹⁹ S. Mark, *Op. cit.*, p. 77.

²⁰ Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, 2. Aufl., B. G. Teubner, Leipzig—Berlin, 1924, p. 57, 84.

²¹ *Ibidem*, p. 264. Pe aceste baze, Litt preciza că „actul hotărârii individuale” este condiționat de „o situație”, căci pentru a lua o „hotărâre”, trebuie întrunite două momente: „eul” sau „subiectul hotărârii” și „situația” care „îl cheamă la hotărâre” (Hegel, *Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 1953, p. 299).

²² *Lucrări principale*: Hegel (vol. I, 1929; vol. II, 1940; ed. 3^a 1954, 1958, ed. 4^a 1964, 1968); *Aventura spiritului* (*Das Abenteuer des Geistes*, 1938, ed. 3^a 1947); *Schiller ca filosof* (*Schiller als Philosoph*, 1942); *Schelling* (1952); *Hegel-Lexikon* (4 vol. ed. 2^a 1957); *Filosofia europeană* (*Die europäische Philosophie*, 1958, ed. 2^a 1961); *Obiectualitate și libertate* (*Gegenständlichkeit und Freiheit*: vol. I — *Fundamentalphilosophie*, 1963; vol. II — *Philosophische Anthropologie*, 1964); *Contribuții la înțelegerea și la critica lui Hegel, ca și la reforma lumii sale spirituale* (*Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels sowie zur Umgestaltung seiner Geisteswelt*, 1964).

Menționăm că la H. Bouvier Verlag au apărut: Hermann Glockner, *Gesammelte Schriften*: Bd. I: *Gegenständlichkeit und Freiheit. Metaphysische*

cit, consideră el, teoria contradicției nu s-ar afla „printre elementele de viitor ale filosofiei hegeliene”²³.

Esența filosofiei hegeliene, consideră Glockner, nu constă în dialectică, ci în unirea „judecății raționale” cu ceea ce dobîndim intuitiv. Trebuie să deosebim „așa-numita dialectică în sens îngust” și „dialectica în semnificația ei iraționalistă”²⁴. Doar al doilea sens al dialecticii este cel veritabil, întrucît prin el se atinge acel moment filosofic în care noțiunea „posedă” însăși esența, însuși obiectul²⁵. Acest „moment” nu poate fi atins cu ajutorul „formalismelor logico-dialectice”, ci numai cu ajutorul unei „tehnici” supralogice, iraționale a „medierii”²⁶. „Distrug metoda lui Hegel — scria el — pentru a înțelege filosofia lui Hegel și încerc să înțeleg filosofia lui Hegel pentru a înțelege lumea”²⁷.

Reține atenția preocuparea constantă a lui Glockner pentru studiul istorico-filosofic în contextul mai larg al istoriei culturii.

Sub influența vădită a ideilor lui Dilthey, în postfața la *Filosofia europeană*, el scria: „unul dintre scopurile istoriei filosofiei desfășurate mai sus a fost și este de a media ideea istorico-filosofică a «conștiinței istorice»”²⁸. Și aceasta după o metodă pe care Glockner o numește „obiectual-meditatoare”, spre deosebire de „metodele «dialectice» sau «teoretico-gnoseologice», pe jumătate naive și pe jumătate raționaliste”²⁹.

Autorul își precizează încă odată raporturile cu Hegel: după studii îndelungate și după înțelegerea diltheyană a *Fenomenolo-*

Meditationen zur Fundamentalphilosophie (1963); Bd. 2: Gegenständlichkeit und Freiheit. Metaphysische Meditationen zur philosophischen Anthropologie (1966); Bd. 3: Ästhetische Sphäre (1966); Bd. 4: Kulturphilosophische Perspektiven (1968); Heidelberg Bilderbuch, Erinnerung (1969); Einführung in das Philosophieren (1974).

Asupra lui Glockner: M. Florian, *Dialectica*, p. 94—97; *Rationalität-Phänomenalität-Individualität*, *Festschrift für Hermann und Marla Glockner*, hrsg. von W. Ritzel, Bouvier, Bonn, 1966, 400. p.

²³ H. Glockner, *Hegel*, Bd. I, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1929, p. XIII, în Bd. II (2. Aufl. 1950, p. VIII), Glockner preciza: „esențialul și elementul cu adevărat trainic din filosofia hegeliană nu este panlogismul, ci pantragismul”.

²⁴ *Ibidem*, Bd. I, p. XV.

²⁵ *Ibidem*, p. XV.

²⁶ *Ibidem*, p. XV.

²⁷ *Ibidem*, p. XXI.

²⁸ H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 3. Aufl., Philipp, Reclam Jun., Stuttgart, 1960, p. 1143.

²⁹ H. Glockner, *Mein Beitrag zur Philosophie*, în: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV: *Kulturphilosophische Perspektiven. Studien und Charakteristiken aus der Sphäre der Individualität*, H. Bouvier u. Co., Bonn, 1960, p. 682.

giei spiritului pornind de la „aşa-numitele Scrieri teologice de tinereţe”, s-a ivit „posibilitatea” construirii unei „metafizici a acţiunii tragice”, împlinind „filosofarea” în obiectualitatea raţional-iratională”, contrar panlogismului hegelian, pentru care iraţionalul e conceput „numai ca antitetic (adică cu ajutorul negaţiei)”³⁰.

Ieşirea din matca panlogismului nu are astfel sensul cufundării în iraţionalism, ci numai al luării în atenţie a laturilor extraraţionale ale fiinţei umane şi înţelegerea complexităţii creaţiei culturale într-o viziune opusă celei intelectualiste. Ca şi la Dilthey, reacţia îndreptăţită faţă de mărginirea intelectualistă a „luminilor” şi, parţial, a filosofiei clasice, conduce la accentuarea iraţionalismului, care nu exclude însă cultul pentru valorile perene ale culturii.

e. Un episod deosebit în istoria şcolilor neohegeliene îl constituie „dialectica tragică” a neohegelienilor de provenienţă criticistă (A. Liebert, J. Cohn, S. Mark).

„Dialectica — scria Liebert — nu mai valorează pentru noi ca drumul salvării, adică, logic exprimat, al depăşirii opuselor”, ci ca „mijlocul de gândire cel mai productiv şi cel mai fecund pentru a scoate la lumină complicaţiile nemărginite ale vieţii, pentru a prinde disonanţele sale tot mai distinct şi pentru a evidenţia tot mai clar antinomiile ei indestructibile”³¹.

Menirea dialecticii este de a dezvălui contradicţiile în frământarea vieţii. Conceptul de dialectică „nu mai este un mijloc auxiliar al compromisului, ci expresia unei atitudini cu totul tragice, care ne sileşte necontenit să recunoaştem antinomia originară dintre ceea ce este (*Sein*) şi imperativ (*Sollen*). Nici una dintre cele două lumi nu poate fi jertfită sau diminuată din importanţa ei”³².

Procesul subiectivizării dialecticii prin revenirea la antinomia kantiană este caracteristic şi pentru S. Mark şi J. Cohn. „Criticismul — scria S. Mark — neagă dialectica, afirmând dialecticul”,

³⁰ *Ibidem*, p. 693, 694. Autorul mărturisea că, după ce mai timpuriu îşi orientase critica lui Hegel spre formula: „Hegel trebuie circumscris în filosofia transcendentă”, a ajuns la ideea întregirii lui Hegel cu Goethe; „Kant şi, Goethe stă astfel cei doi piloni pe care se sprijină filosofarea mea” (*Ibidem*, p. 697). Pe acest fond, ambele preocupări de estetică au fost subordonate, ca şi cele de istoria culturii, analizei „principiului fundamental teoretico-obiectual al «unităţii raţional-irational»” (*Ibidem*, p. 722).

³¹ A. Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*, I. Band: *Grundlegung der Dialektik*, K. Metzner, Berlin, 1929, p. 330.

³² *Ibidem*, p. 331.

adică „evidența corelației primordiale a conștiinței și a obiectului”.³³ Dialectica este și pentru J. Cohn „doctrina formelor filosofiei”, „este raționalizarea iraționalului”, singurul ei domeniu fiind „domeniul gândirii”; forma veritabilă a dialecticii nu-i cea „unipolară” (hegeliană), ci „dialectica bipolară”, a conflictului și a luptelor permanente³⁴.

Cu aceasta, neohegelienii transpun dialectica pe terenul antinomicii kantiene, negînd obiectivitatea și importanța contradicției. Deși neohegelienii proveniți din criticism nu au ajuns la iraționalismul lui Kroner sau Glockner, ei au redus dialectica la dialectica gândirii și au absolutizat momentul opoziției, formulînd teza imposibilității rezolvării contradicțiilor. Teoretic teza este viciată de un punct de vedere metafizic, iar practic are consecințe conservatoare, susținînd ideea imposibilității rezolvării contradicțiilor sociale și deci a inutilității luptelor pentru progres³⁵.

5. ALTE FORME: „NEOHEGELIANISMUL EXISTENȚIAL”

Opera multor cercetători francezi contemporani manifestă, pe urmele lui Dilthey și Haering, un interes deosebit pentru „tînărul Hegel”. Așa cum observă R. Garaudy, la J. Wahl, Kojève și J. Hypolite „situația istorică este transportată istoricește pe planul

³³ S. Mark, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, Zweiter Halband, Tübingen, Mohr, p. 89, 95.

³⁴ J. Cohn, *Die Theorie der Dialektik*, Leipzig, 1923, p. 151—152; 267—316. Analiza acesteia concepții în: M. Florian, *Dialectica*, p. 76—82.

³⁵ vezi: Al. Boboc, *Neohegelianismul german*, „Revista de filosofie”, Tomul 14, Nr. 9, 1967, p. 1055. Menționăm că stadiul actual al cercetării lui Hegel, cercetare marcată de impactul viziunii subiectiviste a existențialismului, vizcăză o sferă mai largă de probleme, decît cele ale antropologiei filosofice. Această situație face superfluă aprecierea noastră timpurie (*Ibidem*, p. 1055 urm.), după care: „ultima fază a neohegelianismului german o constituie interpretarea subiectivistă și iraționalistă a antropologiei filosofice”.

Căci nu mai este vorba de neohegelianism, ci de o „Hegel-Forschung”, care cunoaște multiple deschideri, așa cum o arată „Hegel—Studien” și ampla literatură asupra operei marelui gânditor, literatură din care amintim (pentru spațiul limbii germane): G. Lukács, *Der junge Hegel* (1948); Th. Litt, *Hegel* (1953); Th. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1957); J. von der Meulen, *Hegel* (1958); Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1967); K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (1977).

unei dezbateri asupra interpretării lui Hegel, mai precis asupra importanței transcendenței și istoriei în dialectica hegeliană. Dincolo de Hegel însă, Kierkegaard este chemat pentru a-l contesta pe Marx¹.

Jean Wahl (1888—1974)² susține că „gîndirea obiectivă, așa cum se exprimă în sistemul lui Hegel, nu va putea niciodată să atingă decît existența trecută sau existența posibilă, nicidecum însă existența vie, adică subiectivitatea individului, libertatea și anxietatea³. Wahl pune în evidență teza lui Jaspers despre importanța lui Kierkegaard și a lui Nietzsche: „în ei lumea modernă a căpătat Conștiința eșecului ei” și a descoperit totodată „trăsăturile fundamentale ale situației omului, ale insuficienței istoriei și ale transcendenței pe care o cheamă⁴.

Opera lui Hegel este văzută prin prisma conceptului de „conștiință nefericită”, ceea ce apropie dialectica hegeliană de teza „ascuțirii contradicțiilor” a lui Kierkegaard: întrucît sinteza nu-i posibilă, ne aflăm într-o „perpetuă tensiune”, prin care probăm „prezența transcendenței”, care nu poate fi redată în concepte, rămînînd acel „necunoscut ce ne domină și care tradițional se cheamă Dumnezeu⁵. Căci dialectica lui Hegel „conduce la viziunea unei totalități, ca și dialectica platonice, de altfel”; în ceea ce privește „dialectica pe care noi o întrevădem”, ea „se atașează la o logică a calității” și ne orientează „nu spre o viziune mai bogată a universului, ci spre un contact mai direct cu anumite părți ale universului... Inefabilul la care ajungem ar trebui pus la plural... Absolutul nu e totalitate... el este intensitate sau densitate. E vorba, pentru noi, de un absolut simțit și care poate să fie simțit în orice lucru cît de mic⁶.

¹ R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris PUF, 4^e éd., 1969., p. 113.

² *Lucrări principale: Les philosophies pluralistes de l'Angleterre et d'Amérique* (1920); *Le rôle de l'idée de l'instant dans philosophie de Descartes* (1920, ed. 2 1953); *Vers le concret* (1932); *Etude sur le Parménide de Platon*, ed. 2^a 1951); *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929, ed. 2^a 1951); *Études Kierkegaardiennes* (1938, ed. 2^a 1951); *La Pensée et l'existence* (1951); *Traité de métaphysique* (1953); *Vers le fin de l'ontologie* (1956); *L'expérience métaphysique* (1965).

³ J. Wahl, *La pensée et l'existence*, Flammarion, Paris, 1951, p. 41.

⁴ R. Garaudy, *Op. cit.*, p. 114.

⁵ J. Wahl, *Op. cit.*, p. 120.

⁶ J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1944, p. 11.

Jean Wahl dă nu numai o anumită interpretare operei lui Hegel, ci și a altor filosofii.

Semnificativă este, în acest sens, lucrarea: *Experiența metafizică*, care desfășoară o panoramă a filosofiei universale, de la vechii greci la Heidegger și Jaspers, sub următorul generic: „atunci cind am dat titlul acestei cărți: *Experiența metafizică*, știam bine că aceasta nu poate să fie nici definită, nici descrisă. Cu atît mai puțin îi puteam cunoaște esența; în fața fiecărui mare filosof noi avem conștiința că el este aruncat în cutare sau cutare experiență; este o experiență pe care el o trăiește. Experiență unică și alternativă, în sensul că marile sisteme alternează unele cu altele în timp și chiar în același moment. Experiență care tulbură și exaltă profund. Experiență care, odată căile spre ea traversate, se dă și ne dă nouă-înșine”⁷.

În fond, ceea ce Wahl numește „experiența metafizică” este „ceea ce implicat este în orice gîndire”, este „intuiția originară” a lui Bergson⁸. În felul acesta, nu „varietatea experienței religioase” (James), a unei aceleiași „experiențe” constituie soluția, ci pluralitatea „experiențelor metafizice”, ca experiențe ale existenței, ale absolutului. Acestui pluralism îi este proprie „interogarea”, ceea ce conduce, ca și la Heidegger, la „Dasein” (existența umană), fără ca Wahl să accepte „teoria adevărului-experiență” a existențialismului.

„Neohegelianismul existențial” ajunge apoi prin A. Kojève (n. 1902)⁹ și J. Hypolite (1907—1968)¹⁰ la lucrări remarcabile de exegeză asupra lui Hegel, umbrite însă, din păcate, de o interpretare în matca ontologismului existențialist și, ca urmare, de reducerea dialecticii la structura interogativă a conștiinței.

⁷ J. Wahl, *L'expérience métaphysique*, Flammarion, Paris, 1965, p. 233.

⁸ J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris, 1966, p. 172.

⁹ Lucrarea principală: *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), lucrare axată pe reducerea funcționalității dialecticii la analiza raporturilor stăpîn-sclav. De fapt, specificul tuturor interpretărilor date operei lui Hegel de reprezentanții „neohegelianismului existențial” îl constituie supralicțarea unui anumit moment din dialectica hegeliană. Cauza se află, se pare, în ceea ce spunea J. Wahl: „În multe privințe, Hegel, în particular tînărul Hegel, cel al *Scrierilor teologice*, l-a devansat pe Kierkegaard. Înainte de a-și construi sistemul, Hegel a fost unul dintre cei mai serioși teorelici ai iraționalismului” (*Études Kierkegaardienes*, Aubier, Paris, 1938, p. 166).

¹⁰ Lucrări principale: *Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel* (1946); *Logique et existence* (1953); *Études sur Marx et Hegel* (1955); *Figures de la pensée philosophique* (2 vol., 1971).

Afinitățile cu existențialismul au fost recunoscute de însuși Hypolite: „teza pe care noi o susținem, și care se inspiră din ultima operă a lui Sartre — *Critica rațiunii dialectice* (deoarece, sub o formă minoră, propria noastră reflecție pornind de la *Phenomenologia* hegeliană ne-a condus la poziții foarte apropiate), presupune că istoria (aceea a oamenilor) nu este o istorie naturală... A înțelege istoria înseamnă a reveni la ceea ce o face posibilă; a face în același timp posibilă această înțelegere înseamnă a reveni la realitatea umană, la singura existență care este dialectică”¹¹.

NOTĂ FINALĂ

Mișcarea neohegeliană (ilustrată prin numeroase școli filosofice, a căror înlănțuire constituie o istorie de peste un secol) reprezintă una dintre laturile importante ale filosofiei contemporane. Ea începe cu preluarea tradițiilor interpretării operei lui Hegel de la hegelienii de dreapta și sffrșește în interpretările iraționaliste ale problematicii antropologiei filosofice.

În toată această evoluție distingem câteva particularități: 1) întoarcerea la Hegel are semnificația unei accentuări a iraționalismului; 2) toate școlile neohegeliene constituie concepții eclectice, care la începuturi gravitează spre idealism obiectiv (la Bradley, Bosanquet, Royce, Croce), apoi tot mai mult spre idealismul subiectiv de factură existențialistă (neohegelienii germani și francezi); 3) cu toată varietatea în interpretarea dialecticii, linia generală de orientare rămîne negarea obiectivității contradicției și progresului material; 4) majoritatea reprezentanților neohegelianismului se mărginesc la opere de comentare, de interpretare a lui Hegel; face excepție Croce (și sub influența lui, Collingwood), care elaborează un sistem filosofic; 5) sfera preocupărilor se îngustează treptat în neohegelianism: observăm o trecere de la problematica ontologică și gnoseologică (în neohegelianismul englez) la filosofia culturii (Croce, Collingwood) și apoi la filosofia culturii și antropologia filosofică.

Cu toate rezultatele, în genere negative, la care ajung neohegelienii, semnalăm câteva aspecte prin care opera lor atrage

¹¹ J. Hypolite, *Figures de la pensée philosophique*, II, P.U.F., Paris, 1971, p. 988.

atenția: a) ideea că epoca nouă aduce o nouă problematică, ceea ce impune și reevaluarea problematicei clasice a filosofiei; b) ideea că trebuie să subliniem mai mult decât în filosofia clasică rolul individualității concrete și al laturilor ei neraționale; c) ideea că filosofia culturii cere elaborarea unei antropologii filosofice; d) teza lui Croce despre formele „spiritului” ca moduri de expresie ce se înlanțuie organic, conturând o viziune dialectică asupra unității și diversității culturii spirituale; e) teza lui Croce despre unitatea artei cu creația culturală în genere și despre specificul diferitelor genuri de artă; f) unele aspecte speciale ce țin de particularitățile fenomenului obiectivării și alienării, de integrarea individului în colectivitate, precum și de raporturile dintre libertatea personalității și condițiile în care ea se împlinește.

Toate aceste elemente, importante pentru elucidarea problematicei filosofice contemporane, apar însă pe terenul idealismului, care le limitează inevitabil semnificațiile lor veritabile.

III

NEOROMANTISMUL „FILOSOFIA VIEȚII”

Prin neoromantism se înțelege, în acest context, în primul rând, orientarea filosofică a „metafizicii inductive” (Lotze, Fechner, Ed. v. Hartmann, Wundt), iar, în al doilea rând, „filosofia vieții”, orientare idealistă din filosofia germană de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, deschisă de Nietzsche și reprezentată mai ales de W. Dilthey, R. Eucken, G. Simmel, O. Spengler, E. Spranger, H. Keyserling și L. Klages.

De reținut că Spranger și Klages au depășit, într-o anumită măsură, limitele problematice și de concepție ale celebrei *Lebensphilosophie*, care, în perioada primului război mondial (pînă prin 1920) a fost o „modă filosofică”; avem în vedere contribuțiile lui Spranger în pedagogie și în filosofia culturii (aci se apropie de un punct de vedere parțial neohegelian, parțial structuralist) și caracterologia dezvoltată de Klages ca parte integrantă a psihologiei moderne.

Deși puternic viciată de psihologism (la Dilthey) și de biologism (parțial la Simmel, deplin la Spengler), „filosofia vieții” a criticat, pe bună dreptate, limitele intelectualiste ale concepțiilor moderne despre om și cultură, propunînd anumite deschideri în filosofia valorilor și a culturii și în filosofia istoriei și sociologie. Oricît de criticabile ar fi intuiționismul diltheyan sau formalismul lui Simmel, ei au pus în evidență particularitățile și complexitatea fenomenului culturii, contribuind la elaborarea aparatului conceptual al amintitelor discipline.

În al treilea rând, prin neoromantism înțelegem fuziunea între neospiritualismul francez, al lui Ravaisson, Guyau și Bergson mai ales și „filosofia vieții”. Prin neoromantism înțelegem, în al patrulea rând, orientarea reprezentată de M. de Unamuno și J. Ortega

Y. Gasset, preocupată de probleme de estetică, antropologie filosofică, filosofia istoriei, sociologie, orientare în care, în ciuda unor tendințe contradictorii (unele alunecări spre iraționalism) străbate un anumit patos umanist, izvorit din tradițiile clasice ale culturii.

Pornind de la unele lucrări fundamentale de exegeză (O. Fr. Bollnow, H. Heimsoeth), considerăm că în principal „filosofia vieții”, mai ales în măsura în care a constituit o variantă de neoromantism filosofic, este o mișcare specific germană, care a influențat filosofia europeană a timpului pe multiple planuri¹.

În esență, termenul de „filosofia vieții” circula în Germania secolului al XVIII-lea cu o accepție ce privea comportarea subiectului în viață și o anumită reacție față de „filosofia de școală” (ruptă de viață). Termenul s-a putut dezvolta, pentru a atinge o semnificație precisă „în momentul în care conceptul de viață însuși a fost acceptat în mod ferm în istoria spiritului. Aceasta s-a produs (dacă se consideră această evoluție, tipică pentru Germania, sub unghiul de vedere al gândirii germane) mai ales spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, cu generația lui *Sturm und Drang*, la tinărul Herder, Goethe și la tinărul Jacobi”². Este momentul în care „critica civilizației” devine laitmotivul filosofării.

Termenul *Lebensphilosophie* apare pentru prima dată ca titlul unui curs (1828) al romanticului Fr. Schlegel, după ce Fichte (prin toată opera sa) instituisese opoziția între „viață” și „rațiunea” perioadei „luminilor”³.

Abia în a doua jumătate a secolului trecut însă, pe măsura dezvoltării biologiei și a adâncirii crizei idealismului clasic (și, în genere, a concepției burgheze despre lume), „filosofia vieții” devine o orientare cu dublu sens: a) protestatară și b) refractară față de înnoirile revoluționare propuse de creșterea mișcării muncitorești și de răspîndirea marxismului.

¹ De fapt, considerarea lui Bergson ca o anexă a „filosofiei vieții” aparține mai mult interpreților germani. Istoricii francezi ai filosofiei îl studiază pe Bergson în cadrul spiritualismului (v. É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, fasc. 4, 5^e édition P.U.F., Paris, 1968, p. 889—898). În ceea ce privește concepțiile lui Unamuno și Gasset, ele s-ar situa oarecum între „filosofia vieții” și existențialism, legate fiind însă de tradițiile specifice ale filosofiei spaniole.

² O. Fr. Bollnow, *La philosophie de la vie à l'époque moderne*, în vol. *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales*. Premier volume, Fischbacher, Paris, 1961, p. 263.

³ *Ibidem*, p. 265.

De aci și o anumită tentă antiraționalistă (la Dilthey, Simmel) și chiar iraționalistă (la O. Spengler), ceea ce nu justifică însă transformarea întregii mișcări teoretice de la Nietzsche la Spengler într-un iraționalism (în sens strict: desființarea conceptului însuși de cunoaștere), ci mai mult o tendință de restrângere a rolului cunoașterii raționale, prin evidențierea ponderii factorilor nerazionali în cunoaștere.

Am insista asupra necesității de a-i aprecia în mod diferențiat pe autorii ce se înscriu în „filosofia vieții”, întrucât unii (Dilthey, Simmel, Spranger) se opun raționalismului clasic, dar nu formulează o metafizică care să nege caracterul rațional, cu sens al existenței (cum procedează Spengler). Ni se pare că, în principiu, autorii care afirmă planul valoric al creației culturale nu pot fi etichetați ca iraționaliști.

1. NEOROMANTISM ȘI ANTIROMANTISM – NIETZSCHE

Opera lui Friedrich Nietzsche (1844—1900) — unul dintre gânditorii cei mai disputați în contemporaneitate — înmănușează tendințe extrem de contradictorii, care pun critica filosofică în fața unui fapt insolit al evoluției culturii moderne. Căci autorul *Nașterii tragediei* a oglindit într-un mod exemplar criza societății burgheze, sesizând cu multă pătrundere conflictul valorilor în lumea modernă și fenomenul care se va numi apoi „criza culturii moderne”.

Vom încerca, de aceea, să schițăm în cele ce urmează o viziune interpretativă asupra a ceea ce s-a numit „cazul Nietzsche”, punând în lumină îndeosebi semnificația și limitele analizei pe care celebrul gânditor a întreprins-o asupra problematicei omului modern într-un moment de răspântie în înălțuirea vîrștelor istoriei timpurilor noi.

Este de menționat că, deși prin voluntarismul său Nietzsche deschidea o „filosofie a vieții”, iar prin nihilism — o tematică existențialistă, punând pe primul plan instinctul și intuiția și negînd valorile raționaliste și umaniste clasice, el a elaborat o critică susținută a mărginirii mercantile și a filistinismului și a inaugurat o disciplină teoretică de perspectivă: filosofia stilului.

a. Nietzsche a fost, în același timp, poet, filolog și filosof, preocupat în principal de probleme de psihologie, etică și istoria și teoria culturii⁴.

De fapt, esența gândirii sale se află mai mult în sfera eticii și a criticii adusă culturii filistine din Germania epocii lui, critică ce s-a manifestat și în filosofia sa a stilului, printr-o reacție față de pozitivism și scientism și prin încercarea de a concepe filosofia însăși ca pe o formă de viață. Este adevărat însă că, în atitudinea sa critică, Nietzsche a adoptat un mod de înțelegere ni-

⁴ Cât de influentă este gândirea lui Nietzsche în Occident astăzi ne-o arată existența unor „Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung“, herausgegeben von Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter, Heinz Wenzel, din care apare anual cite un volum, începând din 1972, în celebra editură Walter de Gruyter (Berlin-New York).

În strînsă legătură cu revista amintită, aceiași autori au inițiat colecția „Monografien und Texte zur Nietzsche-Forschung“, din care au apărut deja: vol. 1 — Peter Heller, *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Fr. Nietzsche* (1972); vol. 2 — Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung. Untersuchungen zum Problem einer humanistischen Ethik* (1972); vol. 3. — Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist* (1973); vol. 4. — R. Hermann Grimm, *Nietzsche's Theory of Knowledge* (1977). Această colecție, care continuă, a fost precedată de monografiile celebre, ca: W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (1971); M. Heidegger, *Nietzsche* (2 vol., 1961); E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (1960).

Menționăm că, tot în legătură cu „Nietzsche-Studien“, s-a inițiat la W. de Gruyter: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli și M. Montinari, în 30 volume, din care au apărut pînă acum 21 volume. În aceeași redactare (G. Colli — M. Montinari) s-a inițiat: *Nietzsche-Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, în 20 de volume, din care au apărut deja 8 volume, o impresionantă corespondență, care pune opera și personalitatea lui Nietzsche într-o nouă lumină.

O amplă bibliografie au dat H. W. Reicherl — K. Schlechta: *International Nietzsche Bibliography*, University of North California, Nr. 29, 1960. De fapt, Karl Schlechta a dat și: *Nietzsche Werke* în 3 vol. (München, 1954, ed. II, 1960), dintre care vol. III prezintă un mare interes pentru modul în care încearcă să integreze în operă și corespondența. Același autor a mai publicat: *Nietzsches Index zu den Werken in drei Bänden* (München, 1965).

O bibliografie selectivă bine elaborată, dă Ivo Frenzel în volumul *Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1966, p. 139—147. De fapt, o „Bibliografie — Nietzsche“ rămîne o parte componentă a ceea ce începe deja să se numească „Nietzscheforschung“. Astfel, la bibliografia alcătuită de Reicherl și Schlechta s-au adăugat: *International Nietzsche Bibliography 1968—1971* (în „Nietzsche-Studien“, Bd. 2, 1973, p. 320—340) și *International Nietzsche-Bibliography 1972—1973* (în „Nietzsche-Studien“, Bd. 4, 1975, p. 351—373). „Nietzsche-Studien“ a ajuns la nr. 8 (1979).

hilit și, pronunțându-se pentru „o reevaluare a tuturor valorilor”, de fapt, solicitând o restructurare a tablei de valori a epocii, el a considerat că „s-au devalorizat” toate valorile tradiționale, a respins cultura raționalistă și totodată idealurile burghezo-democrate și socialiste.

Poziția antidemocratică a profetului nihilismului (bazat pe ideea dispariției criteriilor valorice, în formulele: *Gott ist tot; Umwertung aller Werte*) a vizat deci nu numai creștinismul, ci și idealurile umaniste ale mișcării muncitorești. Așa se face că, interpretând creștinismul ca pe un simptom al „degenerării” civilizației și morala tradițională (creștină și burgheză) ca pe o morală „a sclavilor”, Nietzsche propunea o „morală a stăpînilor”, „dincolo de bine și de rău”.

b. Formula ca atare viza desigur criteriile de moralitate funcționale pînă atunci și atunci, evidențiind nevoia acută a depășirii cadrului creștin și burghez al trăirii morale și al normelor transcendente acestei trăiri.

Nietzsche nu oferă însă o perspectivă, accentuînd pe latura de contestare, foarte importantă în perioada unor mutații reale în structura societății și a spiritualității moderne. Așa cum s-a observat, încă la sfîrșitul veacului trecut, problema vieții lui Nietzsche „a fost găsirea unui criteriu, după care să se judece valorile morale și sociale ale oamenilor de azi”⁵. Profetul nihilismului, deși nu o proiecta teoretic, dorea, totuși, o reconstrucție în morală și în modul de comportare și afirmare a omului.

Ceea ce în *Aurore* (*Morgenröte*, 1881) numea „gînduri asupra moralei ca prejudecată”, „campania mea împotriva moralei”, anunța *Dincolo de bine și de rău* (1886), un „prolog la o filosofie a viitorului”, carte considerată de Nietzsche „o critică a modernității”⁶ și, implicit, o „eliberare” a spiritului de prejudecățile ascetice și intelectualiste, o regăsire a omului, a vieții lui autentice, la dimensiunile reale ale acestuia.

Dincolo de critica „omului modern” nu putem să nu vedem aici o prețuire a omului, pierdută din vedere în morala religioasă, bazată pe „iubirea lui Dumnezeu”, și în cea „rațională”, care reducea omul la „cunoașterea de sine”; „cine nu vrea să vadă ceea

⁵ C. Rădulescu-Motru, *Fr. W. Nietzsche* (1897) ed. a III-a, Editura „Reforma socială”, București, 1921, p. V.

⁶ Fr. Nietzsche, *Werke, Auswahl in zwei Bänden*, II. Band, A. Kröner, Leipzig, 1938, p. 295.

ce-i măreț în om — scria Nietzsche — privește prea stăruitor la ceea ce e scăzut și secundar în el și cu aceasta se dă de gol pe sine însuși”⁷.

Dincolo de un Nietzsche „atotdistrugătorul” (ca să folosim formula lui M. Mendelsohn cu privire la rolul istoric al lui Kant) se instaurează astfel imaginea unui Nietzsche care trăiește acut conflictul valorilor în lumea modernă, criza „modernității”, încercând să salveze umanul din om de pericolul căderii în filistinism și mărginire mercantilă, al pierderii printre lucruri. Posibilitatea unei proiecții pe verticală în istorie nu poate să nu conducă astfel la premisele metafizicii aceluia *Dasein* existențialist și, implicit, ale unei ontologii a umanului.

Este de reținut că, în întreaga evoluție a gândirii lui Nietzsche, de la studiul creației artistice în *Nașterea tragediei* (1872), la o metafizică a vieții și a umanului, anumite teme rămân constante și alcătuiesc pilonii specificității demersurilor sale.

Se știe că, încă în 1936, K. Jaspers a propus o periodizare devenită clasică a operei și, implicit, a lărgirii ariei tematice și a dezvoltărilor ideatice ale lui Nietzsche. „Mersul acestei gândiri — scria Jaspers — se împarte foarte bine în trei perioade, care se determină în primul rând ca timpul încrederii nemărginite în cultură și în genii (până în 1876), în al doilea rând ca timpul încrederii în știința pozitivă și al dezagregării critice (până în 1881), iar, în al treilea rând, ca timpul filosofiei noi (până spre sfârșitul anului 1888)”⁸. Același autor preciza că „tabloul omului” este cel care trece în prim plan și capătă semnificație, „în loc de dumnezeire și în loc de orice morală”; mai mult, *Got ist tot*, „această concepție care domină întreaga operă tirzie a lui Nietzsche, se anunță de timpuriu, încă înainte de 1872”⁹.

De fapt, Nietzsche însuși, în *Ecce homo* (1888), privește unitar opera și viață sa. „Reevaluarea tuturor valorilor (*Umwertung aller Werte*) — scria Nietzsche — aceasta este formula mea pentru un act de cea mai înaltă conștiință de sine (*Selbstbesinnung*) a

⁷ Fr. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, A. Kröner, Leipzig, 1930, p. 77, 221.

⁸ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, 4. Aufl., W. de Gruyter, Berlin—New York, 1974, p. 43.

⁹ *Ibidem*, p. 161, 246.

umanității, care în mine a devenit carne și geniu"; „eu sînt primul imoralist: cu aceasta eu sînt nimitorul prin excelență”¹⁰.

Preluînd formula lui Voltaire *Ecrasez l'infâme!*, Nietzsche proclamă: „Dionysos împotriva Crucificatului”; prin Dionysos anunța însă „filosofia veșnicei reîntoarceri” (*Philosophie der ewiger Wiederkunft*), care constituie „concepția de bază” a lucrării *Așa grăit-a Zarathustra*.

Tema „reevaluării tuturor valorilor” încheie lucrarea *Antichrist* (1888) și constituie laitmotivul volumului publicat postum cu titlul *Voința de putere*, asociindu-se cu ideea „moralei ca opusă naturii” din *Crepusculul idolilor* (1888)¹¹.

Epilogul îl constituie, evident, *nihilismul*, ceea ce, mărturisește însuși Nietzsche, înseamnă nu numai „critica valorilor supreme de pînă acum”, ci faptul că cele mai înalte valori se devalorizează (*entwerten*): „lipsește scopul, lipsește răspunsul la «de ce»”¹². În acest context, formula *Gott ist tot* accentuează nihilismul; prezentă în autoexpunerea din *Ecce homo*, formula, oarecum inversată, *daß Gott tot ist*¹³, domină prima parte din *Așa grăit-a Zarathustra* (1883—1885), urmată fiind de ideea „veșnicei reîntoarceri”, ca „formulă supremă a afirmării” (cum preciza Nietzsche în *Ecce homo*) și de ideea „supraomului”.

Rezultă astfel pe ansamblu ceea ce E. Fink numea „ideile fundamentale ale filosofiei lui Nietzsche”: „moartea lui Dumnezeu”; „voința de putere”; „veșnica reîntoarcere a Aceluiași-ului”; „supraomul”; ceea ce unește aceste teme și dă „specificul” filosofiei nietzscheene, „premisei ei de bază”, este „egalitatea fundamentală «Sein = Wert»”¹⁴. De aci a izvorit, se pare, în climatul de la Freiburg im Breisgau (unde E. Fink și M. Heidegger au lucrat împreună), interpretarea lui Nietzsche ca un existențialist *avant*

¹⁰ Fr. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, în vol. *Götterdämmerung. Der Antichrist. Gedichte*, A. Kröner, Leipzig, 1931, p. 400, 401. De fapt, *Antichrist* este cartea I a unei mari lucrări proiectate sub titlul *Umwertung aller Werte*, rămasă neterminată (vezi p. 185—290 ale volumului citat).

¹¹ *Ibidem*, p. 283, 101—105.

¹² Fr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, în Fr. Nietzsche, *Werke* Auswahl in zwei Bänden, Band II, p. 352, 318.

¹³ Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* în: *Nietzsches Werke*, „Klassiker Ausgabe”, Band VI, A. Kröner, Leipzig, f.d., p. 12. Menționăm că există un *Zarathustra — Kommentar*, 4 volume, publicat de Gustav Nauman în 1899—1901 la Leipzig.

¹⁴ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart—Köln—Mainz, 1973, p. 59, 18.

la *lettre*, interpretare propusă încă de K. Jaspers (în 1936); prin „conceptul fundamental” de „voință de putere”, Nietzsche s-ar situa astfel „în rîndul metafizicienilor”¹⁵.

Dincolo de limbajul metaforic al scrierilor lui Nietzsche s-a descoperit astfel un „gînditor metafizic”; deși nu este un „gînditor riguros”, ci un „Dichterphilosoph”, Nietzsche formulează un „principiu metafizic”: „orice existent este în esență voință de putere”¹⁶. „Teoria eternei reîntoarceri a Aceluiași-ului (*Das Gleichen*) și teoria voinței de putere — scria Heidegger — sînt legate laolaltă în modul cel mai profund. Unitatea acestor teorii este văzută ea însăși în mod istoric ca reevaluare a tuturor valorilor de pînă acum”¹⁷. Mai mult, „voința de putere” este „principiul unei noi așezări a valorilor (*Wertsetzung*) și viceversa”; cu aceasta, Nietzsche apare „ca gînditorul care a desăvîrșit metafizica”, o „metafizică” a „existentului ca întreg”¹⁸.

Sensurile „reevaluării”, ale nihilismului și „reasezării valorilor” se află însă nu numai în metafizica „voinței de putere”, ci și în încercarea de raportare critică a lui Nietzsche la societatea și la organizarea burgheză modernă a culturii.

Tip prin excelență contestatar, el a împins însă contestarea prea departe, extinzînd-o asupra valorilor pozitive și a forțelor sociale progresiste ale timpului. Prin aceasta, poziția lui burgheză iese însă în evidență, cu toată critica filistinismului, a mărginirii mercantile și a intelectualismului și, în genere, cu toate meritele pe care le poate avea o intuire realistă a conflictului valorilor în lumea modernă.

Reacția îndreptățită față de tabla de valori a culturii burgheze și, în particular, față de morala tradițională nu l-a condus pe Nietzsche la aflarea unei noi formule de viață etică, ci la un amoralism (acesta este sensul a ceea ce determină Nietzsche ca

¹⁵ K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 290.

¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, Erster Band, G. Neske, Pfullingen, 1961, p. 11, 12, 13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸ *Ibidem*, p. 487—488, 481, 473. Ideea fondului „metafizic” al operei nietzscheene este susținută și de alți interpreți contemporani. Astfel, K.-H. Volkmann-Schluck (öln) consideră că „începutul veritabil al gîndirii lui Nietzsche îl constituie scrierea *Omenesc prea omenesc*, în care Nietzsche se întoarce pentru prima oară în mod hotărît spre omul viu (*der lebenswesene Mensch*) ca fundament al metafizicii. Deoarece omul este subiectul metafizicii, atunci metafizica este la rîndul ei ceva uman, care aparține omului, anume un fenomen al omului viu” (*Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, V. Klossermann, Frankfurt am Main, 1968, p. 5).

„imoralist“) cu consecințe social-politice reacționare, care au fost apoi puse pe primul plan și utilizate de ideologia fascistă.

Teoria „voinței de putere“ (un idealism voluntarist, după care lumea este un ansamblu al voințelor care tind spre dominație), exalta valorile vitale și conducea la ideea (din *Așa grăit-a Zarathustra*) că ar fi necesară apariția unui „supraom“ (*Übermensch*) și, în consecință, constituirea unei societăți a elitelor, a celor tari, pentru care morala ar fi o „prejudecată“. La toate acestea, se adaugă teoria „veșniciei reîntoarcerii“, care neagă progresul istoric tocmai într-o perioadă de profunde mutații în structura lumii moderne. Pe bună dreptate, F. Mehring considera filosofia lui Nietzsche ca pe o „proslăvire a marelui capital“¹⁹.

Critica „lumii moderne“ vizează însă și o eliberare a omului, o salvare a umanului, anunțând o problematică de perspectivă a antropologiei filosofice. Nietzsche respingea, ca și Marx, conceptul „naturii umane“ a „luminilor“, dar nu înțelegea esența socială a omului, raportul dintre individul real și omul ca „ființă generică“ (Marx).

c. Critica lumii moderne în opera lui Nietzsche se concentrează în special asupra insuficiențelor intelectualismului și romantismului²⁰ și încearcă să afle rosturile creației artistice în contextul culturii timpurilor noi.

El caută totodată să reîndreptățească mitul ca valoare permanentă a spiritului uman. Fuziunea teoriei mitului cu „voința de putere“ (*Wille zur Macht*) dă o „filosofie a vieții“ sau, mai bine zis, concepe filosofia nu în mod intelectualist, ci ca pe o formă de viață, încercând astfel, în filosofia culturii în genere „o sinteză a idealismului german clasic al culturii cu naturalismul biologic-darvinist al timpului său“²¹.

¹⁹ F. Mehring, *Pagini de critică*, București, E.S.P.L.A., 1958, p. 114—130.

²⁰ Așa cum a precizat B. Russell (*Histoire de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 1953, p. 772—773), Nietzsche a criticat romantismul, dar el datora mult romantismului, fără a fi un romantic conștient; de fapt, ideea romantică a geniului circula în reflecțiile lui Nietzsche: „supra-mul“ seamănă cu „Siegfried“ al lui Wagner, iar modelul de el în filosofia politică nietzscheană îl reprezintă Napoleon. Tema romantică apare și în încheierea la lucrarea lui Nietzsche din 1886, intitulată *Jenseits von Gut und Böse* (A. Kröner, Leipzig, 1930) ca un imn panteist înălțat prieteniei (p. 234—236): *Aus hohen Bergen. Nachklang*).

²¹ Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, 12. Aufl., Berlin, 1923, p. 543. După unele interpretări, nu biologismul, ci tradițiile dialectice heracliteene ar domina demersurile mai teoretice ale lui Nietzsche.

Așa cum s-a mai remarcat, Nietzsche nu poate fi considerat un elev propriu-zis al lui Schopenhauer. Chiar ceea ce el a preluat de la Schopenhauer, i-a dat o formă personală, proprie. Nietzsche „este însuflețit de o dispoziție sufletească a luptei asemănătoare cu cea a lui Schopenhauer. Și el combate violent intelectualismul. Simpla cunoaștere intelectuală, simplul scientism este pentru el odios. Cunoașterea îi apare ca un simplu mijloc al vieții, iar eroarea valorează pentru viață nu mai puțin decât adevărul. Ba chiar, Nietzsche afirmă ocazional puternic funcția biologică a cunoașterii. Însă viața nu este pentru el în mod darvinist o simplă luptă pentru existență, care decurge din necesitate, și nici în mod schopenhauerian o simplă acțiune a voinței metafizice... ea este pentru el o luptă pentru mai mult decât simpla viață, pentru o intensificare, înălțare a vieții, care în mod fundamental este «voință de putere». Negării schopenhaueriene a lumii îi va fi opusă cea mai puternică afirmare a vieții. Viața trebuie să fie creatoare, să fie înălțată și victorioasă tot mereu... Filosoful trebuie să pună noi valori, nu trebuie să fie cunoscător, ci ordonator”²².

De fapt, la aceasta și conduce echivalarea „existenței” (*Sein*) cu valoarea, de care vorbea E. Fink. Unui biologism în conceperea rostului valorilor i se poate opune astfel deschiderea inversă, înălțarea vieții spre valori, chiar dacă era vorba, în primul rând, de valorile vitale.

Prospectarea studiului creației pe o direcție axiologică nu poate să nu fie recunoscută aci. Așa cum s-a observat, se pare că, dintre toate încercările de a degaja sensul filosofiei lui Nietzsche, „singura relevantă” este „tratarea lui, în primul rând, ca un filosof al valorilor, care a proclamat ca țintă supremă a omenirii formarea și educarea unei elite spirituale apte să creeze noile valori ale culturii spirituale”²³.

Din păcate însă, concepția despre valori a lui Nietzsche nu sesizează fundamentul social-istoric al creației valorice și al funcționalității valorilor. „Egalitatea” de care vorbea E. Fink încheie calea spre punerea problemei temeiurilor reale și totul se raportează la umanul din om, la creativitatea nelimitată a acestuia. „Reevaluarea” (*Umwertung*) și *Gott ist tot*, care condiționează nihilismul, pun viața culturii în sfera umanului, îl salvează pe om de pierderea în mediul ambiant. O regăsire a omului-demiurg este

²² W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, F. Enke, Stuttgart, 1922, p. 91.

²³ L. Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, Editura politică, București, 1972, p. 127.

inevitabilă aci și vine în totală contradicție cu nihilismul sau, mai exact, prin această regăsire nihilismul se autoanulează și produce o deschidere, implicată în punerea premiselor contestării radicale a „lumii moderne”, dar dezvăluită abia prin aflarea adevărului simplu că omul este mai mult decât este de fapt.

Cu aceasta Nietzsche conduce la o eliberare de criterii exterioare, transcendente, anunțându-i oarecum pe Heidegger și Sartre. „Omul transformator... este cel care creează (*der Schaffende*). El este omul propriu, care are realitate. Natural «creator» nu înseamnă omul care muncește fizic, ci cel care creează cu ușurință, cel care instituie valori... Pentru creator nu există o lume cu sens gata făcută... Dumnezeu este o contradicție în raport cu libertatea umană”²⁴.

Astfel, Nietzsche opune voluntarismului lui Schopenhauer și naturalismului idealul unui om-creator, liber de premise transcendente, ancorat în timpul existențial, dar care tinde spre „supra-om” ca ideal cultural: „voința de putere nu este tendința de a ajunge situat liniștit într-o poziție puternică, ci ea este totdeauna voință către superioritate (*Übermacht*) și depășire”²⁵.

În felul acesta, Nietzsche construiește o „filosofie a vieții” în centrul căreia se află omul creator de cultură, îndeosebi geniul, care, în formula „supraomului”, a căpătat însă interpretări nedorite, în forma unei teorii reacționare a cultului forței și arbitrarului în actele umane. Este adevărat însă că pentru toate aceste interpretări Nietzsche poartă cel puțin o vină morală.

Teoria desprinsă mai sus după textele lui Eugen Fink (gânditor situat între Husserl și Heidegger), ne arată nu numai un Nietzsche al epocii sale, ci și un precursor al tematicii existențialiste.

De fapt, nu este întimplător că monografiile celebre ale lui Jaspers, Fink și Heidegger nu sînt studii asupra lui Nietzsche, ci prilejuri de a expune o anumită variantă de „filosofie a existenței”, care rămîne parțial, ca și la Nietzsche, o încercare de reconstrucție în teoria culturii și a umanismului și totodată o critică a societății burgheze, cu accente de conservatorism însă (mai ales la Heidegger)”²⁶.

²⁴ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, p. 74.

²⁵ *Ibidem*, p. 80.

²⁶ Așa cum s-a observat însă, pe bună dreptate, Nietzsche cel prezentat de interpreți ca Betram, Baeumler, Klages, Löwith, Jaspers și Heidegger „nu este cel istoric, ci unul resemnificat, «îmbunătățit»” (Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil, 4. Aufl., Herder, Freiburg—Wien, 1960, p. 477).

Este adevărat că Nietzsche consideră totul (morală, rațiune, umanitate, cultură, adevăr, filosofie, creștinism) din unghiul de vedere al tezei *Gott ist tot*, dar, așa cum am spus, Nietzsche nu numai distruge (nihilismul), ci și încearcă să construiască ceva (o filosofie a omului și a culturii). Însăși critica lumii moderne, în special critica creștinismului, care conduce, cum recunoștea Jaspers²⁷, la o teorie ateistă specifică, este un câștig al filosofiei.

Trebuie să punem în evidență, pentru condițiile istorice respective, valoarea acestui ateism. După unele interpretări, „ateismul lui Nietzsche a avut ca baze teoretice... materialismul, pozitivismul și darvinismul epocii sale. Din acest punct de vedere, efortul lui Nietzsche se integrează în curentul de idei care cerea o cultură laică, critică, adversară compromisurilor cu religia și cu orice fel de idealism filosofic (linia lui Erasm, Voltaire, Feuerbach)”²⁸.

Este meritul lui K. Löwith²⁹ de a fi subliniat de timpuriu semnificația specifică a acestui tip de ateism. Marea realizare a lui Nietzsche, susținea Löwith, nu o constituie explicația după care „Dumnezeu a murit”, ci „depășirea” nihilismului corelat cu această explicație, ceea ce îl transformă pe Nietzsche „în primul mare antropolog modern”. „Odată cu eliminarea unei voințe divine conștiente, a intențiilor divine și a unui ordin morale a lumii, lumea se arată din nou așa cum era originar: dincolo de bine și de rău, ca o «nevinovăție a devenirii»... Omul ca un produs contingent al lumii naturii nu are nici o vină în raport cu un Dumnezeu, care ar fi *causa prima* a tuturor... Cu Nietzsche se desăvârșește ateismul secolului al XIX-lea într-o recunoaștere a lumii ca lume. Cu aceasta încetează de a fi *a-teism*”³⁰.

Evident, „ateismul” nietzschean nu mai este un simplu non-teism, concretizat în eliminarea divinității transcendente, ci redă lumii și omului autonomia și „eliberarea” de o sancțiune exterioară. Ordinea morală nu mai este a lumii impusă lumii, ci și-o

²⁷ K. Jaspers, *Op. cit.*, p. 29—30; 57; 161.

²⁸ C. I. Gulian, *Bazele istoriei și teoriei culturii*, Editura Academiei R.S.R., București, p. 245—246.

²⁹ Prin exegezele sale: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1938); *Von Hegel bis Nietzsche* (1941); *Fr. Nietzsche* (1956); *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche* (1967).

³⁰ K. Löwith, *Nietzsches Wollendung des Atheismus*, în von: *Nietzsche. Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 18.

crează în mod liber omul. „Depășirea nihilismului” conduce astfel, așa cum am mai menționat, la omul-demiurg, dar, din păcate, lipsit de solul fertil social-istoric care îi determină acțiunile și creația de libertate. O deschidere spre mai mult decât „omul modern” al religiei și al intelectualismului este însă cuprinsă aici.

d. Tematica nietzscheană, care anunță nu numai „filosofia vieții”, ci și existențialismul, a pregătit, de fapt, nu o ontologie propriu-zisă, ci o ontologie a umanului și o filosofie a stilului; coordonatele acesteia se înscriu pe linia autonomismului cultural și, implicit, a criticii determinismului istoric și a unui nihilism față de toate valorile trecute și prezente, fără discernămint. Este adevărat, Nietzsche sesizează cu multă pătrundere tarele organizării burgheze a societății moderne și deschide reale perspective în filosofia contemporană a culturii și, în oarecare măsură, în conturarea unei ontologii a umanului.

Lucrarea *Nașterea tragediei* se deschide printr-o discuție despre semnificația apollinului și dionisiacului, prilej cu care Nietzsche pune, de fapt, problema definirii culturii din punctul de vedere al stilului.

„Noi vom face progres decisiv în estetică, — scria Nietzsche — atunci când vom ajunge nu numai la înțelegerea logică, ci la certitudinea imediată a intuiției că evoluția progresivă a artei atârână de dualitatea spiritului *apollinic* și *dionisiac*, în același fel în care depinde generarea de dualitatea sexelor”³¹. Pentru a înțelege mai bine aceste două instincte — continuă Nietzsche — „să ni le închipuim ca pe niște lumi estetice deosebite, a *visului* și a *beției*, fenomene fiziologice între care se poate observa un contrast analog aceluia dintre apollinic și dionisiac”; Nietzsche însuși propune să comparăm pe Apollo cu *Lumea ca reprezentare* a lui Schopenhauer, iar pe Dionysos „prin analogie cu beția”³². Apollinul și, contrariul său, dionisiacul apar „ca energii ale artei care țîșnesc direct din natură, fără intermediul artistului... Comparat cu aceste stări estetice imediate ale naturii, orice artist este un imitator... artist al visului și al beției totodată. Noi putem să-l imaginăm... în unitatea sa cu fondul intim al universului”³³.

³¹ Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, A. Kröner, Leipzig, 1930, p. 47.

³² *Ibidem*, p. 47, 51.

³³ *Ibidem*, p. 52—53.

Aşa cum s-a spus, lucrarea lui Nietzsche „are ca ţel surprinderea unui moment organic, originar înăuntrul culturii greceşti, situat în contrast cu tendinţele raţionale inaugurate de Socrate, care pecetluiesc şi spiritualitatea deficicientă a lumii contemporane”³⁴. *Elogiul tragediei greceşti vine astfel din considerente etico-metafizice: a justifica rostul creaţiei artistice în contextul culturii moderne.* Acest elogiu se asociază în mod necesar cu justificarea mitului (a mitului poetic) ca o modalitate de a restabili armonia omului cu lumea.

Pe acest fond, Nietzsche a introdus metoda goetheană în filosofia culturii, ajungând la o filosofie a stilului. „De importanţa acestei fapte poate el însuşi nu şi-a dat seama... Numele lui Goethe nu a fost însă amintit în legătură cu metoda de care făcea uz Nietzsche”, care îşi mărturisea „alte legături cu trecutul, dar pe aceasta nu”; mai mult, analizând complexitatea sufletului grec, Nietzsche „atinge aci o chestiune mult mai dificilă decât se pare. El voia să dea o filosofie a culturii, dar o amestecă cu o „psihologie a culturii””³⁵.

Principala realizare a acestei opere a lui Nietzsche o constituie introducerea conceptului de stil cultural, care a fost dezvoltat apoi de Spengler şi Blaga, şi rămâne o componentă necesară în procesul dezvoltării teoriei culturii.

Nietzsche a pus într-un mod exemplar problema unităţii stilistice, „în forma unităţii dintre apolinic şi dionisiac, în fond dintre latura contemplativă şi cea activă în cultură. El a absolutizat însă dimensiunea stilistică, nu a reuşit să privească cultura ca pe un fenomen complex, condiţionat social-istoric concret.

e. Ca un ecou, poate al aprecierilor din epocă, autorul *Naşterii tragediei din spiritul muzicii* a intrat în conştiinţa filosofică a veacului nostru în formula „cazul Nietzsche”. Îndeosebi perioada de după primul război mondial, în urma constatării fondului mai adânc al conflictului valorilor, intuit de Nietzsche în spirit realist şi cu o remarcabilă luciditate, gândirea nemarxistă vădea un interes sporit pentru modalităţile de filosofare propuse de acesta,

³⁴ E. Papu, *Fr. Nietzsche, în Istoria filosofiei moderne, III*, Bucureşti, 1938, p. 490.

³⁵ L. Blaga, *Zări şi etape*, E.P.L., Bucureşti, 1968, p. 183, 185, nota 1.

dincolo de ceea ce s-a numit *der Fall Nietzsche*, descoperind o problemă de mare semnificație pentru omul contemporan³⁶.

Caracteristica operei nietzscheene în ansamblu se leagă, de fapt, de transformarea a ceea ce se numea de mult „critica civilizației” în preocuparea centrală a filosofării. Ca urmare, Nietzsche poate fi privit, desigur *mutatis mutandis*, ca un Rousseau german, la care dominantă însă este latura critică, desfășurată de pe pozițiile antidemocratismului și aristocratismului, renunțând definitiv la idealurile progresiste ce-l însuflețiseră odinioară pe autorul *Contractului social*³⁷.

2. „LEBENSPHILOSOPHIE”. DILTHEY. SPENGLER

a. Așa cum precizam mai sus, „filosofia vieții” s-a dezvoltat ca o continuare și, parțial, ca o reacție față de filosofii romantice, în perioada afirmării evoluționismului și a constituirii psihologiei experimentale. De aci și puternica amprentă a biologismului, pentru care, în epocă, neokantianul Rickert a supus noua „*Modephilosophie*” unei critici extrem de severe. Filosofia poate fi și „Filosofie a vieții” — preciza Rickert — dar „nu a vieții simple” (biologice), ci „a vieții pline de sens”, pe care i-l dau valorile¹.

A. Messer, el însuși legat de „filosofia vieții”, avertiza că o „filosofie a vieții” trebuie să caute răspunsuri „la chestiunea serioasă a omului spiritual, la întrebarea despre sensul vieții și al

³⁶ Trebuie reținut că, îndeosebi prin *Nașterea tragediei*, Nietzsche a exercitat o puternică influență asupra expresionismului; pentru expresioniști, Nietzsche a reprezentat ceea ce a reprezentat J. J. Rousseau pentru generația celebrei *Sturm und Drang* (pentru detalii, a se vedea: G. Marleńs, *Im Aufbruch des Ziels, Nietzsches Wirkung im Expressionismus*, în vol. *Nietzsche, Werk und Wirkung*, hrsg. von H. Steffen, p. 115—158).

³⁷ Vezi: A. I. Boboc, *Filosofia culturii la Friedrich Nietzsche*, în: *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. V. Editura Academiei R.S.R., București, 1977, p. 150—151. De fapt, filosofia culturii la Fr. Nietzsche este tratată pe larg în acest studiu, care a stat și la baza sintezei de față.

¹ H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, 2. Aufl., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1922, p. XI, 193. Se pare că, de aceea, s-a precizat: deși „filosofia vieții” e opusă științificului, trebuie spus „că filosofia vieții nu combate știința ca atare”, ci numai „mărginirea” ei „la ceea ce este de cercetat prin experiență și rațiune, la empirism și raționalism” (H. Leisegang, *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*, F. Hirt, Breslau, 1927, p. 78).

acțiunilor noastre"². Căci la Dilthey, de plidă, „filosofia vieții” nu înseamnă pur și simplu „o filosofie asupra vieții”, ci „un principiu metodologic riguros în cadrul filosofării însăși”³.

Chiar Dilthey spunea: din studierea situației științelor și a filosofiei, din nevoia de a depăși naturalismul și empirismul „a izvorit impulsul dominant în gândirea mea filosofică, de a voi să înțeleg viața dincolo de ceea ce oferă ea însăși”, de „a mă cufunda tot mai mult în lumea istorică, pentru a surprinde astfel suflul ei, a găsi calea filosofică, accesul în această realitate și a-i fundamenta valabilitatea”⁴.

Lebensphilosophie a avut următorii reprezentanți principali: W. Dilthey (1833—1912); G. Simmel (1858—1918); O. Spengler (1880—1936); R. Eucken (1846—1926); E. Spranger (1882—1963); H. Keyserling (1880—1946); E. Troeltsch (1865—1920); Th. Lessing (1872—1933); L. Klages (1872—1956). În continuarea „filosofiei vieții”, parțial ca o reacție, s-au dezvoltat neohegelianismul și existențialismul, dar și filosofia modernă a istoriei și culturii⁵.

b. În raport cu Nietzsche, care a fost doar un precursor al „filosofiei vieții” și a conturat o filosofie a stilului, e adevărat, într-o perspectivă antiintelectualistă (și chiar antiromantică), Wilhelm Dilthey⁶, venind din partea istoriei (nu a artei, ca Nietz-

² A. Messer, *Lebensphilosophie*, F. Meiner, Leipzig, 1931, p. 172. Este semnificativ că, într-o perioadă critică, autorul își punea problema sensului, ca o reacție, evident, față de iraționalism.

³ O. Fr. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 3. Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart, 1967, p. 12.

⁴ W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, in: *Gesammelte Werke*, V. Band, Erste Hälfte, 6. Aufl., hsg. von G. Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1974, p. 4.

⁵ În cele ce urmează, ne vom opri la operele lui Dilthey și Spengler, fără a neglija total însă pe ceilalți reprezentanți.

⁶ Lucrări principale: *Introducere în științele spiritului (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883); Idei cu privire la o psihologie descriptivă și analitică (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894); Nașterea hermeneuticii (Die Entstehung der Hermeneutik, 1900); Trăire și poezie (Das Erlebnis und Dichtung, Lessing—Goethe—Novalis—Hölderling, 1905); Construcția lumii istorice în științele spiritului (Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910).*

Postum au apărut numeroase lucrări, cele mai importante fiind: *Viziune asupra lumii și analiza omului de la Renaștere și Reformă (Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, 1914, o lucrare temeinică de istoria culturii moderne); Viața lui Schleiermacher (Das Leben*

sche) și a istoriei filosofiei și istoriei culturii, a fost adevăratul întemeietor al „filosofiei vieții”, pe terenul căreia a elaborat mai sistematic o filosofie a istoriei și a culturii.

Adept al psihologismului (bazat pe absolutizarea metodelor psihologiei) în filosofia istoriei, sociologie, filosofia artei etc., Dilthey a elaborat mai întâi o „psihologie descriptivă”, de fapt una dintre primele înțelegeri structuraliste în psihologie și, implicit, în „științele spiritului” (științele istorice și umaniste, în genere).

Fiind nu numai psiholog, ci și istoric și mare filosof, Dilthey a contribuit însă substanțial la dezvoltarea filosofiei moderne a istoriei și culturii, îndeosebi prin teza sa despre o „critică a rațiunii istorice” (de fapt, o metodologie și o epistemologie a științelor istorice).

Dilthey substituia însă studiului procesului istoric descrierea dezvoltării marilor personalități creatoare de cultură: istoria omeniirii ca „mișcare a spiritului” are ca scop înfăptuirea culturii, ai cărei creatori și exponenți sînt marile personalități.

O asemenea concepție idealistă de tip neoromantic își are multiple izvoare, dintre care amintim: Hegel, Schleiermacher și în genere romanticii germani.

În același timp însă, Dilthey este „cel mai mare istoric al istoriei spiritului de la Hegel încoace. El a pătruns în interioritatea epocilor trecute și a omului mai adînc decît oricare alt istoric. În același timp, el este creatorul teoriei cunoașterii pentru științele spiritului, a căror independență după obiect și metodă în opoziție cu știința naturii el a demonstrat-o pînă la capăt”⁷.

Așa cum s-a observat, dacă Dilthey a luptat împotriva unei anumite „metafizici”, aceasta a fost „cea speculativă”; în plus, împotriva factologiei pozitivistice a timpului, „filosofia vieții” este,

Schleiermachers, 1922, o interesantă introducere în studiul hermeneuticii); *Tîndrul Dilthey, Un tablou al vieții (Der Junge Dilthey. Ein Lebensbild)*, 1933).

Menționăm că *Gesammelte Schriften* au apărut în 12 vol., 1914 urm.; din 1959 se desfășoară o nouă ediție, în circa 25 volume, ediție care a ajuns la vol. 19.

Dintre studiile asupra lui Dilthey amintim: A. Stein, *Der Begriff des Geistes bei Dilthey* (1914); A. Stein, *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey* (1926); N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei* (1930); J. Meunier, *W. Dilthey* (1936); O. Fr. Bollnow, *Dilthey* (1936); W. Klubach, *W. Dilthey, Philosophie of History* (1956); M. N. Tuttle, *W. Dilthey's Philosophie of historical Understanding. A Critical Analysis* (Leiden, 1969).

⁷ Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vierter Teil, p. 551.

după el, „susținută de conștiința istorică, care merge împreună cu viața”⁸. Împotriva lui Kant, Dilthey a căutat să demonstreze că „metafizica nu poate să devină conceptualizată dintr-o inteligență istorică”, ci, de fapt, „conștiința metafizică este o forță a întregii existențe umane”⁹.

Opoziția lui Dilthey față de speculație și pozitivism și preferința sa pentru „sfera noologică” (a spiritului) se afirmă clar: conștiința reală ca întreg este punctul de plecare al filosofării. „Metoda cercetării este următoarea: Fiecare parte constitutivă a gândirii științifice abstracte contemporane o leg de întregul naturii umane, așa cum o dovedește experiența, studiul limbii și al istoriei, și îi caut ansamblul în care se integrează”¹⁰. Căci nu „acceptarea unei capacități cognitive *apriori*, ci numai dezvoltarea istorică, ce pleacă de la totalitatea existenței noastre, poate da răspunsul la întrebările pe care noi toți le adresăm filosofiei”¹¹.

Pledoaria antignoseologistă și totodată antisubiectivă (vizînd și romantismul) pentru „conștiința reală” nu conduce la idealismul subiectiv, ci la o formă de idealism obiectiv hegelian, care, așa cum vom vedea, păstrează sfera „spiritului obiectiv”, este adevărat, în forma opoziției între științele despre natură și „științele despre spirit”: existența ca natură este studiată de „științele despre legi”; existența ca spirit este studiată de „științele noologice” (despre „faptele spiritului”).

Discutînd despre „necesitatea unei fundamentări teoretico-gnoseologice pentru științele particulare ale spiritului”, Dilthey urmărea „delimitarea acestui întreg față de științele naturii”¹².

„Științele spiritului — scria Dilthey — nu alcătuiesc un ansamblu de o constituție logică care ar fi analogă alcătuirii cunoașterii naturii; conexiunea lor s-a dezvoltat altfel și va trebui să fie privită de aci înainte numai așa cum ea s-a făcut istoricește... Materialul acestor științe îl alcătuiește realitatea social-istorică, așa cum ea ca tip istoric a fost conținută în conștiința

⁸ A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, L. Röhrscheid, Bonn—Köln, 1933, p. 18, 24, 41.

⁹ *Ibidem*, p. 48. Autorul preciza că la Dilthey conceptul de „viață” îndeplinește rolul pe care îl avea „Dumnezeu” (în evul mediu); „natura” și „rațiunea” (în epoca modernă) și apoi „spiritul” (la romantici) (*Ibidem*, p.: 56, 57).

¹⁰ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, în: *Gesammelte Schriften*, I. Band, 7. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. XVII.

¹¹ *Ibidem*, p. XVIII.

¹² *Ibidem*, p. 4.

umanității"¹³. „Natura nu este străină; căci ea ne este numai exterioară, deloc interioară. Societatea este lumea noastră"¹⁴.

Toate considerațiile de pînă acum — preciza Dilthey — „converg în următorul punct de vedere: cunoașterea realității social-istorice se îndeplinește în științele particulare ale spiritului. Acestea au nevoie însă de o conștiință asupra raportului adevărului lor cu realitatea, precum și cu alte adevăruri, care sînt, de asemenea, abstrase din această realitate... Din aceste premise reiese sarcina de a dezvolta o *fundamentare teoretico-gnoseologică a științelor spiritului*, apoi de a întrebuița mijlocul ajutor creat în acest fel, în studierea conexiunii interne a științelor particulare ale spiritului, a limitelor între care este posibilă o cunoaștere a acestora, precum și de a defini raportul adevărilor lor. Rezolvarea acestei teme ar putea să fie desemnată ca o *critică a rațiunii istorice* (subl. n.), adică a capacității omului de a se cunoaște pe sine însuși și societatea și istoria create de el"¹⁵.

O întemeiere a „științelor spiritului", o logică și o „teorie a metodei" lor nu ar fi posibile însă, după Dilthey, decît plecînd de la psihologie. Așa cum s-a subliniat, „rolul psihologiei în științele spiritului este așa de mare, după Dilthey, încît el îl compară cu rolul pe care-l are matematica în științele naturii. Psihologia constituie pentru științele spiritului terenul neutru, pe care ele își dau mîna, sufletul, rădăcina din care ele toate își trag deopotrivă hrana. De aceea... «Critica rațiunii istorice» își are temelia în știința sufletului"¹⁶.

Dilthey a purces însă mai întîi la o restructurare a psihologiei.

Împotriva concepțiilor tradiționale asociaționiste mecaniciste și a celor intelectualiste, el a elaborat o *concepție structuralistă* în psihologie: punctul de plecare nu-l constituie elementele, ci ansamblurile, de fapt unitatea concretă și vie a sufletului, în care orice act capătă sens. O asemenea psihologie, care *nu ar explica prin cauze, ci numai ar descrie și analiza*, Dilthey a numit-o, „psihologie descriptivă și analitică"¹⁷.

¹³ Ibidem, p. 24.

¹⁴ Ibidem, p. 36.

¹⁵ Ibidem, p. 116.

¹⁶ N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, Societatea Română de Filosofie, București, 1930, p. 4.

¹⁷ După O. Fr. Bolnow, „structura" „este în cea mai mare măsură categoria care desemnează (Bezeichnende)" și oferă „modalitatea proprie, în care sînt legate în genere într-un întreg lumea spiritului și a vieții" (Dilthey). *Eine Einführung in seine Philosophie*, p. 146).

Spre deosebire de „psihologia explicativă”, care își „construiește” conexiunile din procesele elementare pe care le studiază, „psihologia descriptivă rupe descrierea și analiza acestor conexiuni de ipotezele explicative. Astfel, ea face posibilă o conexiune universal valabilă a cunoașterii psihologice, în care întregul vieții sufletești să poată fi intuit dintr-o dată în mod clar”¹⁸. Este adevărat însă că, după Dilthey, noua psihologie „prețuiește” și „construcțiile explicative”, dar „numai în planul al doilea”¹⁹.

Noua psihologie va fi „comparativă și diferențiată”, având în atenție creațiile spirituale și însăși devenirea istorică. Deci, „de la psihologia descriptivă și analitică la științele spiritului și de aci la istorie, iată drumul pe care-l străbate Dilthey”²⁰.

Abia după reconstrucția în psihologie, Dilthey ajunge să delimiteze domeniul și specificul „științelor spiritului”; „o știință aparține numai atunci științelor spiritului când obiectul ei ne este accesibil prin comportamentul care este fundat în conexiunea: viață; expresie și comprehensiune”²¹.

În genere, „conexiunea trăire (*Erleben*), expresie (*Ausdruck*) și comprehensiune (*Verstehen*) constituie comportamentul propriu, prin care omenirea este dată pentru noi ca obiect științific-spiritual. Științele spiritului sînt astfel fondate în această conexiune a vieții, expresiei și comprehensiunii”²².

În acest raport complex constă, după Dilthey, „fundamentarea științelor spiritului; trăirea stărilor proprii și înțelegerea spiritelor obiectivate (*objektivierten*) are pentru el o semnificație fundamentală”²³.

Problema raportului dintre cele două tipuri de științe este aceea a raportului între „Explicare” și „Comprehensiune”, adică între două tipuri de cunoaștere.

Baza acestei „deosebiri” se află „în înțelegerea lumii spirituale ca o conexiune de acțiune (*Wirkungszusammenhang*)... Științele spiritului au ca obiect această conexiune și creațiile

¹⁸ W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, în *Gesammelte Schriften*, Band V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, 6. Aufl., 1974, p. 183, 144.

¹⁹ *Ibidem*, p. 193.

²⁰ N. Bagdasar, *Op. cit.*, p. 10.

²¹ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, în: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, 6. Aufl., 1973, p. 87.

²² *Ibidem* p. 87.

²³ W. Moog, *Op. cit.*, p. 65.

acesteia", deosebindu-se „de conexiunea cauzală a naturii prin aceea că realizează scopuri și creează valori, după structura vieții sufletești”; căci „lumea istorică creează, este permanent activă în crearea de bunuri și valori, și toate conceptele despre ele sînt numai reflexe ale acestei activități”²⁴.

„Purtătorii” acestor „creații durabile” de valori și bunuri „în lumea spirituală” sînt indivizii, comunitățile, sistemele culturale în care interacționează”²⁵.

Este de observat că Dilthey a scos în evidență rolul contextului istorico-social și al unor metode specifice de abordare a acestuia. El a rămas însă pe terenul idealismului, parțial psihologist, parțial istorico-cultural, susținînd oarecum autonomismul creației istorice și teza de factură romantică a rolului excepțional al marilor personalități creatoare. Dilthey a pus în evidență însă ideea legăturii dintre cultură și viață; căci prin intermediul expresiei, omul reușește să înțeleagă viața și ceea ce este spiritual.

Prin profilul și demersurile ei, opera lui Dilthey a îndeplinit un rol istoric important în procesul elaborării filosofiei moderne a istoriei. Deși cu multe ambiguități, conceptul diltheian *Verstehen* a pus în evidență valoarea conceptului de *interpretare*²⁶, contribuind substanțial la conturarea unei logici și metodologii a științelor istorice și, implicit, a hermeneuticii culturii.

Discuțiile contemporane au semnalat și dificultățile și actualitatea demersurilor diltheiene.

Astfel, filosofia mai nouă a istoriei nu pregetă să revină, ca un laitmotiv, la Dilthey. Autorul celebrei *Introduceri în științele spiritului* a fost tipic pentru o anumită tendință, anume aceea după care studiul filosofiei istoriei se manifesta în Germania secolului al XIX-lea ca o „mișcare viguroasă”, mult mai activ „decît istoria însăși”²⁷.

„Critica rațiunii istorice”, propusă de Dilthey, aduce o inedită întrebuintare a ideii critice, punînd problema unei reconstrucții metodologico-filosofice axată pe conceptul de *semnificație* și nu pe cel de valabilitate (cum o făceau contemporanii săi

²⁴ W. Dilthey, *Op. cit.*, p. 153.

²⁵ *Ibidem*, p. 153—154.

²⁶ Asupra deschiderilor aduse de Dilthey vezi C. I. Gulian, *Viziunea istorică a lui Dilthey*, „Revista de filosofie”, nr. 2, 1977 p. 244—251.

²⁷ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1973, p. 176.

neokantienii), înțelegînd subiectul nu transcendental, ci ca viață trăită concretă, într-un context istorico-social anumit.

Aceasta fără a ajunge la admiterea esenței sociale a faptelor create și la determinismul istoric. Căci „adevăratul obiect al cercetării istorice” la Dilthey rămîne totuși „conștiința care însoțește evenimentele exterioare”, singura validă pentru că decurge din propriile noastre stări sufletești; *Verstehen* rămîne însă un „proces de deducere a stării interioare din expresiile sale obiective”²⁸.

Pentru realizările sale teoretice remarcabile, Dilthey a devenit celebru și influent, îndeosebi în sociologia teoretică germană, începînd cu Simmel și Spranger, și a fost inițiatorul unei reacții față de psihologia naturalistă, reacție amplificată de Bergson în Franța. Dilthey a încercat să facă, pe terenul experienței istoriei, „sinteza filosofiei poetice și a filosofiei în sens tehnic, Nietzsche și Hegel reconciliați, dacă se poate spune, grație metodei științifice”²⁹.

Dilthey nu neagă gîndirea faptului, a individului istoric, numai că el nu admite procedeul explicării sale și, implicit, legitatea în istorie. „Comprehensiunea” este opusă „explicației” pe bază de legi, dar ea are rolul de a coordona și prelucra semnificațiile date într-un context socio-cultural.

Cu aceasta Dilthey avansează o idee dialectică pozitivă, care va deveni apoi constitutivă hermeneuticii, ca model metodologic relativ valabil și integrabil în perspectiva dialecticii și a istorismului marxist.

Ca mare istoric și filosof, Dilthey încearcă o amplă sinteză în metodologia modernă, năzuind a fi un Kant al științelor istorice și sociale în genere, avansînd ideile unei epistemologii a științelor istorice și a unei antropologii istorico-culturale³⁰.

²⁸ H. N. Tuttle, *W. Dilthey's Philosophy of historical Understanding*, Leiden E. J. B., 1969, p. 8, 10, 100.

²⁹ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, J. Vrin, Paris, 1969, p. 100, 108.

³⁰ Ideea „logicii științelor spiritului” nu constituie numai pentru Dilthey un program, „ci este și astăzi un program”, îndeosebi pentru „logica științelor sociale” și a clarificării problemei „autonomiei metodelor” (Vezi: H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtliche — gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, p. V, 3, 4). La p. 236—246 se află o amplă bibliografie, interesantă și prin marcarea manuscriselor încă nepublicate ale lui Dilthey și prin studiile mai recente asupra operei celebrului istoric și filosof german.

c. Cunoscut filosof al culturii, unul dintre întemeietorii sociologiei teoretice germane și istoric al filosofiei și al culturii moderne în genere, Georg Simmel³¹ a continuat opera lui Dilthey. El a adus însă discuția de pe terenul psihologismului și al intuiționismului istoric pe cel al unei tratări sociologice a fenomenului culturii, fără a putea evita anumite accente biologizante, vizibile mai ales în critica raționalismului și a istoricismului tradițional.

Ideea centrală a operei lui Simmel este aceea a *obiectivării vieții*, pe care el o concepe la două niveluri: biologic (*Mehr-Leben*) și spiritual (*Mehr-als Leben*); la primul nivel se situează natura, familia și societatea; la al doilea nivel — cultura, ca ansamblu de forme (între care religia, arta și știința sînt cele principale). „Viața ca și mai multă viață (*Leben als Mehr-als-Leben*) înseamnă astfel o viață care se extinde atît în regiunea sensului, cît și în cea a valorii și a scopului... Căci trecerea vieții către și mai multă viață înseamnă începutul vieții spirituale și cu aceasta al culturii”³².

Se îmbină aci un punct de vedere apriorist (pe care Simmel îl admitea mai ales la începutul activității sale), cu un punct de vedere antiintelectualist, mai ales în privința concepției devenirii

³¹ Lucrări principale: *Despre diferențierea socială* (Über soziale Differenzierung, 1890); *Problemele filosofiei istoriei* (Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1892; ed. 5-a 1923); *Introducere în știința moralei* (Einleitung in die Moralwissenschaft, 1892—93); *Filosofia banului* (Philosophie des Geldes, 1900; ed. 6-a, 1958); *Kant* (1903, ed. 5-a 1921); *Schopenhauer und Nietzsche* (1907, ed. 3-a 1923); *Soziologie* (1908, ed. 5-a 1968); *Probleme fundamentale ale filosofiei* (Hauptprobleme der Philosophie, 1910, ed. 7-a 1950); *Goethe* (1913; ed. 5, 1923); *Kant und Goethe* (1916); *Rembrandt* (1916); *Cultură filosofică* (Philosophische Kultur, 1911, ed. 3-a 1923); *Viziunile asupra lumii* (Lebensanschauungen, 1918); *Conflictul culturii moderne* (Der Konflikt der modernen Kultur, 1918, ed. 3-a 1926); *Brücke und Tür. Essays* (1957).

Asupra lui Simmel: M. Friescheisen-Köhler, G. Simmel, („Kant-Studien“, Bd. 24. Heft 1, 1919); A. Mamelet, *Le relativisme philosophique chez Georg Simmel* (1914); N. Bagdasar, G. Simmel, în „Filosofia contemporană a istoriei“, p. 166—205; *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (hrsg. von H. Böhlinger und K. Gründer, 1976); lucrarea cuprinde și o bibliografie (p. 277—281) și studii inedite ale lui Simmel.

Menționăm că Simmel a influențat gândirea românească din secolul al XX-lea, în special opera axiologică și de filosofie a culturii a lui Vianu. Ideea „concepției activiste a culturii“, precum și cea a procesului de autonomizare a valorilor ca specific culturii moderne sînt formulate la T. Vianu sub influența vizibilă a lui Simmel.

³² F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1929, p. 246.

vieții ca proces irațional și a istoriei sub specia „legii individuale”. S-a observat, pe bună dreptate, că la Simmel, „legile istorice sînt... valabile numai pentru un singur caz; dincolo de acesta ele își pierd valoarea lor exactă”³³.

Simmel a analizat însă cu multă pătrundere funcția socială particulară a *banului*, care a determinat anumite particularități ale societății și culturii moderne. În *Filosofia banului* (1900)³⁴ înținem una dintre cele mai interesante analize sociologice a economiei capitaliste moderne, cu luarea în considerare a psihologiei sociale și a raporturilor dintre valori și viață, ca o reacție, se pare, față de autonomismul axiologic neokantian. Căci „viața” este, după Simmel, cea care dă sensul valorilor.

Formația enciclopedică (a se vedea diversitatea tematică a lucrărilor sale), vasta cultură, spiritul analitic pătrunzător i-au permis lui Simmel să sesizeze mărginirea mercantilă și reflexul ei intelectualist, precum și „conflictul culturii moderne”, de fapt să reia și să rediscute tema nietzscheană a conflictului valorilor în lumea modernă pe teren sociologic³⁵.

Pe acest fond, Simmel a analizat fenomenul „crizei culturii” moderne, evidențiind în esență ideea că trebuie să constatăm „o profundă opoziție trăită în formă: între viața subiectivă, care este însă finită în timp, și conținuturile sale, care, odată create sînt nemîșcate, însă valabile atemporal”; „cu acest dualism se află laolaltă ideea de cultură” și exprimă „mersul spiritului spre el însuși”³⁶.

Constituie „un paradox al culturii” faptul că „viața subiectivă” (pe care „o simțim în continua sa curgere”) se unește în ea cu „configurații închise”; căci în cultură stau laolaltă „două ele-

³³ N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, p. 187—188. Autorul are în vedere aci capitolul intitulat semnificativ „Das individuelle Gesetz” din lucrarea lui Simmel, *Lebensanschauung*, care nu admite ideea de legitate în istorie.

³⁴ O analiză a acestei lucrări oferă: G. Em. Marica, *Problema culturii moderne în sociologia germană*, Cartea Românească, București, 1935, p. 36—64.

³⁵ De fapt, *Filosofia banului* demonstrează în esență necesitatea unei sociologii a culturii și a unei sociologii teoretice generale. Articolele: „Conceptul și tragedia culturii” (1911) și „Conflictul culturii moderne” (1918) aplică tezele sociologice generale la studiul culturii și dezbate o problemă de mare importanță, într-o perioadă critică din istoria societății moderne.

³⁶ G. Simmel, *Der Begriff und Tragödie der Kultur*, în: vol. *Philosophische Kultur*, 3. Aufl., G. Kiepenheuer, Postdam, 1923, p. 236.

mente", anume „sufletul subiectiv” și „produsele spirituale obiective”³⁷.

Din această nepotrivire rezultă un „conflict” specific, în esența culturii în genere, nu doar al culturii moderne. Simmel este reprezentantul așa-numitei *teorii relativiste* cu privire la criza culturii, conform căreia „tragedia” culturii decurge din faptul că „formele pe care și le dă viața în eterna ei devenire nu prezintă aceeași natură cu viața, ci ele sînt sustrate oricărei transformări și oricărei deveniri... De aici conflictul grav, pe care-l înfățișează nu numai cultura modernă, dar orice cultură în genere, anume conflictul dintre procesul vieții, care nu-și știe răgazul, și formele ei, care nu știu ce-i schimbarea”³⁸.

Opoziția amintită — preciza Simmel — poate lua uneori forme violente, dar, oricum, ea poate fi depășită. „Cultura modernă” însăși (în care conflictul apare mai pregnant) are încă resurse suficiente pentru a se echilibra.

Ca și alte teorii nemarxiste, teoria lui Simmel nu sesizează însă cauzele care stau la baza „conflictului culturii moderne” și a „crizei culturii” în orice epocă.

d. O. Spengler³⁹ se situează în rîndul gînditorilor cei mai controversați din veacul al XX-lea. De fapt, în jurul operei sale principale, care a stîrnit în Germania de după primul război mondial totodată uimire și proteste, s-a desfășurat o largă confruntare de idei.

Și nici nu se putea altfel, întrucît lucrarea prezintă, pe de o parte, veritabile probleme și demersuri teoretice inedite în filo-

³⁷ Ibidem, p. 240.

³⁸ N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București, 1931, p. 40.

³⁹ Lucrări principale: *Herakliti* (1904); *Declinul Occidentului* (*Der Untergang des Abendlandes*, 2 vol., 1918, 1922); *Prusacism și socialism* (*Preussentum und Sozialismus*, 1920); *Omul și tehnica. Contribuție la o filosofie a vieții* (*Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, 1931); *Scrisori politice* (*Politisches Schriften*, 1932); *Cuvîntări și articole* (*Reden und Aufsätze*, 1937); *Reflecții* (*Gedanken*, 1941); *Scrisori* (*Briefe* din 1913—1936, 1963).

Menționăm că asupra lui Spengler s-a scris mult, foarte mult. Reținem atenția doar asupra cîtorva comentarii: E. König, *O. Spengler* (1921); O. Neurath, *Anti-Spengler* (1921); K. Schück, *Spenglers Geschichtsphilosophie* (1921); Th. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte* (1921); A. Messer, *Spengler als Philosoph* (1922); L. Stein, *Gegen Spengler* (1925); M. Schröter, *Metaphysik der Untergangs* (1948); P. Andrei, H. Bergson și O. Spengler, doi filosofi neromantici, în: „Probleme de sociologie (1927)”; N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei* (1930, p. 238—277).

safia culturii, iar, pe de altă parte, o critică nihilistă a societății burgheze. Înfrățirea în culori sumbre a viitorului culturii occidentale se împletește cu formularea unor idei revanșarde, chiar reacționare, devenite apoi constitutive ideologiei fasciste. „Succesul cărții lui Spengler a fost condiționat de faptul că ea a răspuns cum nu se putea mai bine stării generale de spirit a tuturor claselor și păturilor societății capitaliste din epoca imperialismului, în perioada imediat următoare primului război mondial, în afară de proletariat”⁴⁰.

De fapt, și în problema mult disputată în epocă, aceea a „crizei culturii”, Spengler susține „concepția organică sceptică”: „cultura modernă” se află în stadiul „în care forțele sufletești istovite nu mai pot crea valori culturale în adevăratul înțeles al cuvîntului”; „apusul culturii europene este un fenomen ce se întâmplă în chip necesar, inexorabil, fatal”⁴¹...

Declinul Occidentului, deși reprezintă un efort remarcabil de a cuprinde explicația culturilor lumii, are la bază concepția metafizică a ciclurilor culturale închise, ajungînd la negarea progresului și înfrățind criza culturii burgheze ca pe o criză a culturii umane în genere. Aceste idei se asociază, în aceeași operă chiar, cu proslăvirea prusacismului și militarismului.

Spengler a sintetizat însă un material faptic enorm și a încercat o portretizare a culturilor. Dincolo de concepția idealistă asupra culturii, de organicismul și biologismul său, de ignorarea

⁴⁰ A. S. Bogomolov, *Nemeșkaia burjuaznala illosolia posle 1865 goda*, Izdatelstvo Moskovskovo Universiteta, 1969, p. 149. Menționăm că și comentatorii nemarkșiști au evidențiat esența reacționară a doctrinei social-politice a lui Spengler. „Fără îndoială — scria A. Hillkman — Spengler a fost unul dintre precursorii ideologici ai nazismului; el detesta Germania democratică și dorea o schimbare radicală. Astfel, el a salutat «revoluția» hitleristă ca pe aurora unui nou viitor, așa cum îl dorise în mod intelectual el însuși (vezi prefața la cartea lui Spengler *Jahre der Entscheidung*, 1933)... el va intra deci în istoria gîndirii politice ca unul dintre culpabili, unul dintre cei care sînt ideologicște responsabili de atrocitățile cele mai monstruoase ale epocii noastre” (*Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Second Volume, Fischbacher, Paris, 1964, p. 1415—1416).

⁴¹ N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, București, 1931, p. 60, 64, 68. Gîndirea lui Spengler „nu este și nu a vrut să fie o gîndire raționalistă; ea este în mod funciar iraționalistă. Spengler nu vrea să ajungă la cunoștințe generale” (A. Hillkman, *Op. cit.*, p. 1427).

Această doctrină a mai fost susținută de Theodor Lessing (1872—1933), îndeosebi în lucrarea *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (1919) și de L. Frobenius (1873—1938), îndeosebi în lucrările: *Probleme der Kultur* (1900); *Paideuma. Umriss einer Kultur- und Seelenlehre* (1921); *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens* (1932).

determinismului social, Spengler are meritul de a fi analizat pe larg particularitățile stilului culturii, elaborînd sistematic o filosofie a stilului ca parte integrantă a filosofiei culturii.

Pe fondul unei concepții generale biologiste, relativiste și pesimiste, Spengler a subapreciat însă „eficacitatea intelectului, glorificînd puterea intuiției, aprobînd fără rezerve forța în toate domeniile ei de manifestare: tehnic, politic și economic”⁴².

Spengler a interpretat cultura prin prisma ideii de relativitate, asimilînd ideea goetheană a „fenomenului originar” pe terenul antiraționalismului lui Nietzsche și Bergson. Spre deosebire de Bergson însă, care „slăvește” ideea de creație, Spengler „vede pretutindeni mîna destinului; el nu recomandă entuziasmul, ci resemnarea mistică... pune totul în dependență de sentimentul de pasivitate, de suferință. Fatalismul este izvorul pesimismului istorico-filosofic, care se degajă din întreaga operă a lui Spengler”⁴³.

Cultura — sublinia Spengler — este fenomenul originar al oricărei istorii universale trecute și viitoare”⁴⁴. Prin ce se caracterizează însă cultura ca „fenomen originar?” „Fiecare cultură — scria Spengler — are posibilitățile ei proprii de expresie nouă care apar, se maturizează, se ofilesc, dispar fără întoarcere”⁴⁵.

Realizînd posibilitățile unui „suflet”, cultura dispare odată cu „epuizarea” sufletului care a creat-o: fiecare cultură „străbate vîrstele individului. Fiecare își are copilăria, tinerețea, maturitatea și bătrînețea ei”; „o cultură moare atunci cînd sufletul a realizat toată suma posibilităților sale”⁴⁶. Ultima fază, faza de „declin” a unei culturi este „civilizația”, „soarta inevitabilă a unei culturi”⁴⁷.

⁴² N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, București, 1930, p. 238. Așa cum s-a observat, „fondul filosofic general al concepției despre lume a lui Spengler este un biologism brutal” (Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II, 4. Aufl., Herder, Wien, 1960, p. 536).

⁴³ P. Andrei, *Opere sociologice*, Vol. II, Editura Academiei R.S.R., București, 1975, p. 251. De fapt, încă după apariție, cartea *Declinul Occidentului* a fost considerată „un vis urt” (A. Werner, *Philosophie der Gegenwart*, München, 1921, p. 92) și s-a vorbit de „orbirea (cecitatea) lui Spengler în fața domeniului „sensului” (A. Messer, *O. Spengler als Philosoph*, Stuttgart, 1922, p. 62).

⁴⁴ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck, München, Sonderausgabe, 1963, p. 141.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 29, 145.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 143.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 46.

După Spengler, civilizația ar fi astfel faza de declin a oricărei culturi. Această teză constituie cea mai mare dificultate a „morfologiei culturii”, a teoriei ciclurilor culturale închise. De fapt, opoziția spengleriană între cultură și civilizație este consecința nemediată a unei concepții bio-psihologice despre istorie și cultură, concepție concretizată în teza despre cultură ca produs al unui „suflet” metafizic și nu ca un produs al istoriei reale.

Viziunea spengleriană conduce la o dublă negare: a semnificației și a valorii bazei materiale a culturii; a continuității între culturi. Prin aceste teze, Spengler vine în contradicție cu faptele istorice, pe care el însuși le analizează în cultura antică și cea modernă, și cu însăși cultura ca stare de fapt.

În fond, nu există o opoziție între cultură și civilizație, aceasta din urmă constituind baza materială a oricărei culturi; între civilizație și cultură are loc o interacțiune permanentă⁴⁸.

Așa cum preciza Negulescu, Spengler „se închide astfel, singur, în această dilemă: sau încercarea de a înțelege cultura antică era, după propria lui părere, zadarnică, și atunci afirmarea lui, că acea cultură s-ar fi deosebit radical de cea a noastră, rămâne o simplă afirmare... sau, dacă a izbutit în adevăr să înțeleagă cultura antică, atunci cade principalul, stabilit de el însuși, că diferitele culturi sînt impermeabile, inaccesibile altor spirite decît cele pe care le animă direct, în propriile lor cadre. În acest din urmă caz însă nu mai există nici un motiv ca diferitele culturi să nu se influențeze, nicidecum, unele pe altele”⁴⁹. Însăși ideea de logică a istoriei vine, la Spengler, în contradicție cu faptele. Pe de o parte, Spengler „crede într-o anumită logică a istoriei... această credință îi apare ca un fapt istoric, totodată relativ și necesar”; pe de altă parte, el consideră „că umanitatea este o ficțiune, un cuvînt vid de sens”⁵⁰.

Spengler critica, pe bună dreptate, teoriile absolutiste despre adevăr, precum și mîrginirea intelectualistă a concepțiilor moderne despre cunoaștere și cultură.

În urma acestei critici însă, el ancora în plin relativism, interpretînd dictonul heraclitean *panta rei* în sensul că nu ar exista valabilitate universală. Relativismul este însă rezultatul aplică-

⁴⁸ Vezi: A. I. Boboc, *Kant și neokantianismul*, Editura științifică, București, 1968, p. 341—342.

⁴⁹ P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. II, Fundația București, 1939, p. 439.

⁵⁰ A. Fouconnet, *Oswald Spengler (Le prophète du Declin de l'Occident)* F. Alcan, Paris, 1925, p. 8, 66.

rii modelului biologic în înțelegerea culturii, ajungându-se la ceea ce s-a numit „morfologia culturii”.

Este de observat însă că, deși vine cu o explicare bio-psiho-logistă a culturii, autorul *Declinului Occidentului* analizează, în ciuda tezei morfologice (a ciclurilor culturale ermetic închise), unele particularități reale ale culturilor antică și modernă, *mar-cind exclusiv discontinuitatea lor*, dar venind cu observații și su-gestii foarte utile pentru o istorie a culturii. În plus, studiul spen-glerian al „fenomenului marilor culturi” ridică și câteva probleme deosebit de interesante ale filosofiei culturii.

Cu alte cuvinte, nu întreaga creație teoretică a lui Spengler este reducibilă la concepția sa morfologică. Chiar în considera-re a culturii ca expresia unui „suflet” este implicată ideea unui ele-ment de unitate care trebuie să închege toate manifestările unei culturi, ideea stilului cultural.

În acest sens, Spengler vorbea de *habitus*-ul („chipul înfățișării externe” a unei culturi), de *durata* și de *tempo*-ul ei.

Asemănind culturile cu viața unei plante, Spengler ajunge să atribuie culturii aceleași caractere pe care le întâlnim la plante. „Se vorbește de *habitus*-ul unei plante pentru a spune că ea are un fel de fenomen exterior care nu-i este propriu decât ei... și se distinge de exemplarele tuturor celorlalte genuri prin caracte-rul, atitudinea, stilul sub care se manifestă în universul luminos al ochiului nostru. Eu aplic acest important concept al fiziogno-micii la marile organisme ale istoriei și aş putea să vorbesc de *habitus*-ul culturii, al istoriei sau al spiritualității hinduse, egiptene antice. Un sentiment obscur al acestui *habitus* a stat totdea-una la originea conceptului de stil”⁵¹. Dar *habitus*-ului unui grup de organisme „îi aparține, de asemenea, o anumită *durată a vieții* și un anumit *tempo* al dezvoltării. Aceste concepte nu trebuie tre-cute sub tăcere într-o doctrină despre structura istoriei. *Tactul* existenței antice era altul decât al celei egiptene sau arabe. Se poate vorbi de un *andante* al spiritului greco-român și de un *allegro con brio* al spiritului faustian”⁵².

În esență deci fiecare cultură „își are un stil original și spe-cific prin care se distinge de toate celelalte. Stilul acesta îl vom întâlni în toate creațiile unei culturi... Caracterele specifice ale unei culturi, stilul ei se citesc pînă și în cele mai mărunte lucruri,

⁵¹ O. Spengler, *Op. cit.*, p. 146.

⁵² *Ibidem*, p. 147. Spengler credea că durata unei culturi ar fi de aproxima-tiv 1000 de ani, ceea ce evident este arbitrar și în contradicție cu faptele isto-riche. Ceea ce este necontestat este însă faptul că orice cultură are o durată!

cum sînt faţadele caselor, aspectul pieţelor, străzilor şi zgomotul lor”⁵³.

Există unele asemănări între Spengler şi Nietzsche atunci cînd se analizează stilul cultural. Aşa cum observa Blaga, Spengler „numeşte sufletul culturii antice *apollinic*... , înlătură «dionisiacul» şi păstrează numai «apollinicul»... , cu o semnificaţie lărgită şi uşor modificată dionisiacul reintră însă în deplinele sale drepturi — în explicaţia pe care Spengler o dă «culturii occidentale». Spengler caracterizează esenţa sufletului, care a creat cultura Occidentului, ca fiind de natură «faustiană». Acest «faustian» e foarte îndeaproape înrudit cu dionisiacul. Căci sufletul faustian a creat o cultură al cărei fundamental simbol ar fi *spaţiul* infinit şi beţia legată de dimensiunile acestuia”⁵⁴.

Este de observat însă că, şi în acest caz, faptele din istoria culturii vin să contrazică teoria lui Spengler.

Astfel, nu toate produsele din cultura antică se pot explica prin apollinic, după cum nici toate produsele din cultura modernă nu se pot explica prin faustic. Există, într-adevăr o notă dominantă a culturii moderne, care apare ca faustică mai ales în romantism; clasicismul francez, muzica preclasică nu se pot explica faustic. Între apollinic şi dionisiac (sau faustic) există o deosebire, dar nu o ruptură. Nietzsche avea dreptate să considere apollinicul şi dionisiacul într-o unitate stilistică.

Spengler ajunge să rupă unitatea dintre activ şi contemplativ şi, după procedeul absolutizărilor, să considere întreaga creaţie culturală a unei epoci din unghiul de vedere al notei dominante şi să impună o discontinuitate între stiluri, aceasta tocmai ca urmare a autonomismului cultural asimilat pe terenul bio-psihologismului, care nu înţelege determinismul istorico-cultural.

Cu toate limitele concepţiei morfologice a culturii, Spengler a ridicat probleme reale ale filosofiei stilului, a deschis calea cercetărilor planului stilistic al culturii, evidenţiind componentele esenţiale ale acestuia. În plus, nu trebuie neglijată latura de critică socială în opera lui Spengler, critică ce nimereşte adesea din plin mărginirile lumii burgheze, deşi, aşa cum s-a observat, „critica sa vizează în primul rînd laturile progresiste cele mai înaintate ale culturii moderne”⁵⁵.

⁵³ N. Talu, *Oswald Spengler*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1938, p. 503.

⁵⁴ L. Blaga, *Zări şi etape*, p. 200.

⁵⁵ A. I. Tănase, *Introducere în filosofia culturii*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 165.

În concluzie, critica marxistă vizează idealismul funciar teoriei spengleriene și reduccionismul său morfologic, nu ideea de stil cultural ca atare. Căci filosofia stilului este, ca și filosofia valorii, o propedeutică necesară în reconstrucția marxistă a filosofiei culturii, care aruncă, la rîndul ei, o nouă lumină asupra determinării și rolului planului stilistic⁵⁶.

e. O poziție aparte în „filosofia vieții” a ocupat E. Troeltsch⁵⁷, teolog, sociolog și filosof al istoriei, discipol al lui Dilthey și Windelband. El s-a remarcat prin sociologia religiei, deși susținea teza: „starea religioasă” este o „trăire a priori”, care conduce la „spiritul absolut”. Troeltsch a criticat mecanismul și intelectualismul și, deși pe terenul idealismului, a încercat să prezinte unitatea procesului istoric în dinamica ei, punînd accent pe rolul colectivităților umane.

În autoexpunerea din 1921, Troeltsch scria: „voința mea de a cunoaște a fost orientată încă din fragedă tinerețe, către lumea istorică, tot așa ca la Dilthey”; cele „două mari grupe de probleme”, anume „cele istorice ale religiei și istoriei spiritului și cele metafizice ale psihologiei și istoriei dezvoltării spirituale”, nu se puteau înțelege decît prin psihologia „comprehensivă” (*verstehende*), perspectivă în care autorul a și conceput și elaborat „o istorie generală a dezvoltării spiritului religios pe baza înrădăcinării acestuia în viață în genere și a poziției particulare și a aprecierii creștinismului în această dezvoltare universală”⁵⁸.

⁵⁶ Menționăm că teoria lui Spengler, care este încă de răsunet în filosofia apuseană contemporană, a avut o vizibilă trecere în filosofia românească interbelică, unii autori (Blaga) criticînd-o și dezvoltînd-o, alții (P. P. Negulescu) criticînd-o de pe pozițiile unui punct de vedere depășit istoricește (Spencer). În plus discuțiile actuale din stilistică și din filosofia stilului nu pot să nu se refere la Spengler.

⁵⁷ Lucrări principale: *Characterul absolut al creștinismului și istoria religiei* (*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 1902); *Însemnătatea protestantismului pentru nașterea lumii moderne* (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906); *Istorismul și problemele sale* (*Der Historismus und seine Probleme*, 1922); *Istorismul și depășirea sa* (*Der Historismus und seine Überwindung*, 1924). Au apărut: *Gesammelte Schriften* (4 vol., 1912—25; ed. a 2-a 1960). *Despre Troeltsch*: W. Köhler, E. Troeltsch (1941); W. F. Kasch, *Die Sozialphilosophie von E. Troeltsch* (1963).

⁵⁸ E. Troeltsch, *Meine Bücher*, în: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, hrsg. von R. Schmidt, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 161, 164.

Psiholog, pedagog și filosof, reprezentant al „filosofiei vieții”, dar și al unor deschideri spre neohegelianism, E. Spranger⁵⁹, a elaborat o „psihologie comprehensivă”, ca și Dilthey, pentru nevoile întemeierii „științelor spiritului”. Problema centrală în preocupările lui Spranger este aceea a „comprehensiunii” (*das Verstehen*), ca modalitate de interpretare a conținuturilor de sens ale fenomenelor culturii („spiritul obiectiv”, după Spranger).

Spranger desprinde modalitățile principale de interpretare (de cuprindere a „conținuturilor de sens și valoare dată”) și cele șase „forme de viață” (*Lebensformen*), corespunzătoare principalelor domenii ale culturii și concretizate în șase „tipuri umane” (teoretic, economic, estetic, social, al puterii, religiei), adică șase domenii de manifestare, cu atitudinile corespunzătoare⁶⁰.

În acest context, deși pe terenul idealismului obiectiv, Spranger a cultivat idealurile umaniste clasice și, mai ales în lucrările de pedagogie, a dezbătut tema unei automodelări a individului în spiritul moralității și al valorilor. Aceasta pe fondul unei riguroase deosebiri între natură și cultură. „Natura ca atare — scria Spranger — nu cunoaște nici o productivitate; aceasta începe abia în imperiul valorilor... Și atunci se poate spune: creația valorică este legea vieții spirituale, nu în sensul că aceasta este faptic așa și că fiecare nouă treaptă conține un plus de valoare, ci în sensul că aceasta așa trebuie să fie”⁶¹.

⁵⁹ Lucrări principale: *Fundamentele științelor istorice* (*Die Grundlagen der Geschichtswissenschaften*, 1905); *W. von Humboldt și ideea de umanitate* (*W. von Humboldt und die Humanitätsidee*, 1909, ed. 2-a 1928); *Formele vieții* (*Lebensformen*, 1914, ed. 8-a 1950); *Asupra psihologiei comprehensiunii* (*Zur Psychologie des Verstehens*, 1918); *Popor, stat, educație* (*Volk, Staat, Erziehung*, 1930); *Viziunea despre lume a lui Goethe* (*Goethes Weltanschauung*, 1943, ed. 2-a 1949); *Probleme ale culturii contemporane* (*Kulturstfragen der Gegenwart* (1953, ed. 3-a 1968). Menționăm: *Gesammelte Schriften* (11 vol., 1969—1974).

Asupra lui Spranger: *Bildnis eines geistigen Menschen unserer Zeit*. Festschrift zum 75. Geburtstag (1957); Th. Neu, *Vollständige Bibliographie E. Spranger* (1958).

⁶⁰ E. Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche, Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 7. Aufl., M. Niemeyer, Halle (Saale), 1930, p. 121—276. Metoda folosită — *das Verstehen* — înseamnă „a pătrunde în constelația valorică particulară a unei conexiuni spirituale” (*Ibidem*, p. 413).

⁶¹ E. Spranger, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie*, (1910—1911), în: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX: *Philosophie und Psychologie der Religion*, hrsg. von H. W. Bähr M. Niemeyer, Tübingen, 1974, p. 159.

Se circumscrie „filosofiei vieții” și L. Klages⁶², psiholog și filosof mult cercetat astăzi, considerat între întemeietorii grafologiei și caracterologiei. Ideea centrală a operei lui Klages este aceea a „adversității dintre suflet și spirit”, desfășurată într-o „metafizică biocentrică”, de fapt un idealism vitalist.

Nu putem încheia această prezentare despre cunoscuta *Lebensphilosophie* fără să-l menționăm pe R. Eucken⁶³, cunoscut istoric al filosofiei și al culturii, promotorul unui activism spiritual care se originează la Fichte.

„Fapta (*Tat*) liberă deosebește „viața spirituală” de orice „dezvoltare naturală”; „numai în fapta liberă se înrădăcinează viața lumii spiritului cu opoziția sa față de orice impuls natural, numai fapta liberă dă vieții starea de mișcare... numai fapta liberă permite în cele din urmă, dobândirea de sine prin operă”⁶⁴. Eucken a

⁶² Lucrări principale: *Scris și caracter* (*Handschrift und Charakter*, 1917, ed. 2-a 1956); *Spiritul ca adversar al sufletului* (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 3. vol., 1929—32, ed. a 4-a 1960); *Despre esența ritmului* (*Vom Wesen des Rhythmus*, 1933, ed. a 2-a 1944); *Fundamentele științei expresiei* (*Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, 1942, ed. 7-a 1950); *Limbaul ca izvor al psihologiei* (*Die Sprache als Quelle der Seelenkunde*, 1948); *Despre sensul vieții* (*Vom Sinn des Lebens*, Auswahl, 1940, ed. 2-a 1943). Menționăm că se află în curs de apariție: *Sämtliche Werke* (hrsg. von E. Frauchinger u.a.), în 10 volume, la Bouvier (Bonn), din care au apărut, între 1969—1977, 4 volume. S-a înființat „Klages-Gesellschaft” (la Marbach).

Asupra lui Klages: M. Benise, *Anti-Klages* (1937); K. L. Hager, *L. Klages. In memoriam* (1957); *Vorträge und Aufsätze zum philosophischen System von Klages* („Hestia”, 1976—77). În românește avem studiul lui I. Brucăr, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. III, 1938, p. 359—374.

⁶³ Lucrări principale: *Unitatea vieții spiritului în conștiința și fapta omenirii* (*Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit*, 1888; ed. 2-a 1925); *Viziunile despre lume ale marilor gânditori* (*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 1890, ed. 18-a 1922); *Lupta pentru un conținut spiritual al vieții* (*Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 1896, ed. 5-a 1925); *Sensul și valoarea vieții* (*Sinn und Wert des Lebens*, 1908; ed. 9-a 1922); *Omul și lumea* (*Mensch und Welt*, 1918); *Amintiri de viață* (*Lebenserinnerungen*, 1920, ed. 2-a 1922).

Asupra lui Eucken: E. Becher, *Eucken und seine Philosophie* (1927); N. Balca, R. Eucken (în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, 1938, pp. 207—223).

⁶⁴ R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt*, 3. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1918, p. 50. Textul are sens în contextul mai larg al teoriei despre cele „trei trepte ale vieții spirituale”: „formarea lumii”, „formarea operei” și „autoformarea” (*Selbstbildung*).

elaborat totodată o teorie a planurilor „vieții”, care sugerează ideea sferelor existenței și valorilor din axiologia fenomenologică⁶⁵.

f. Așa cum am menționat la începutul acestei lecții, „filosofia vieții” s-a afirmat ca o mișcare neoromantică, impulsionată însă de noua dezvoltare a biologiei și a psihologiei, în spiritul cărora, printr-o extrapolare de metode și de concepte, a încercat o reconstrucție în filosofie, în opoziție cu maniera sistemelor deductiv-speculative și cu raționalismul clasic, precum și o fundamentare teoretico-filosofică a științelor umane.

Rămânând însă pe terenul unui idealism de nuanță bio-psihologică, autorii celebrei *Lebensphilosophie*, în marea lor majoritate mari oameni de cultură, personalități marcante, au ridicat unele probleme reale și au formulat unele soluții demne de toată atenția în procesul prelucrării critice, pe temeuri marxiste, a rezultatelor obținute de sistemele de gândire nemarxistă contemporană⁶⁶.

3. NEOVITALISM ȘI NEOSPIRITUALISM. BERGSON

În mare măsură, prin componenta ei biologică, „filosofia vieții” constituie și o formă a vitalismului, concepție idealistă nu numai despre natura vieții, ci și despre existență în genere, axată pe ideea acțiunii unor factori imateriali (*entelechie*, „forță vitală”, „elan vital” etc.) în progresul organic și al lumii ca atare. Trebuie

⁶⁵ Vezi: A.I. Boboc, *Axiologie și etică în opera lui Max Scheler*, București, 1971, p. 58. Aici se află (p. 56—59) și o caracterizare a operei lui Eucken.

⁶⁶ Pentru a preîntâmpina eventualele obiecții cu privire la profilul acestei lecții, rămasă și așa destul de sumară, așa face următoarele precizări: a) gânditorii analizați mai sus — Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler ș.a. — sînt nume de răsunet nu numai în epocă, ci și în conștiința filosofică a contemporaneității, ei continuînd, în filosofia nemarxistă, să fie punct de plecare și motive de construcție (de pildă, Nietzsche și Dilthey pentru Heidegger; Dilthey pentru „hermeneutica filosofică”; Spengler pentru filosofia stilului etc.); b) gânditorii amintiți au exercitat influențe și au constituit motive de dispută în procesul constituirii unei filosofii românești moderne și al esteticii și criticii de specialitate, continuînd să trezească și astăzi interesul; c) căci mulți și întrebă, pe bună dreptate, de unde marele răsunet al numelor amintite și cam cum ar trebui apreciate în zilele noastre.

să facem însă o distincție între prezența unor ipoteze vitaliste ca urmare a insuficienței cunoașterii fenomenelor biologice și *vitalismul* ca soluție filosofică (Driesch, Bergson).

a. Ideile vitalismului se întîlnesc, într-o formă mai elaborată, în opera biologului și filosofului german Hans Driesch (1867—1941)¹.

Inițial zoolog, elev al lui Haeckel, Driesch a căutat în lucrările sale să depășească mecanicismul acestuia, elaborîndu-și propria sa concepție, numită „vitalism”, concepție în esență antimaterialistă, nu numai antimecanicistă. Driesch însuși, în autoexpunerea din 1931, vorbea de „dualismul realului”: „dualism principal dintre fenomenele legate de materie și cel al formelor sau entelehiilor constitutive întregului, dualism care susține doctrina ordinii empirice, «fenomenale» a naturii, conduce însă dincolo de real (*das Wirkliche*)”².

b. Henri Bergson (1859—1941) este, incontestabil, unul dintre cei mai de seamă și dintre cei mai influenți gînditori nemarxiști contemporani.

¹ Lucrări principale: *Vitalismul* (*Der Vitalismus*, 1905); *Filosofia organicului* (*Philosophie des Organischen*, 2 vol., 1909, ed. a 4-a 1930); *Doctrina despre ordonare* (*Ordnungslehre*, 1912, ed. a 2-a 1923); *Doctrina despre realitate* (*Wirklichkeitslehre*, 1917, ed. a 3-a 1931); *Corp și suflet* (*Leib und Seele*, 1916, ed. a 3-a 1927); *Probleme fundamentale ale psihologiei* (*Grundprobleme der Psychologie*, 1925, ed. a 2-a 1929); *Parapsychologie* (1932, ed. a 2-a 1952); *Depășirea materialismului* (*Die Überwindung des Materialismus*, 1935); *Probleme biologice de nivel superior* (*Biologische Probleme höherer Ordnung*, 1944); *Amintiri de viață* (*Lebenserinnerungen*, 1951).

Menționăm că, din 1947, funcționează în Regensburg: H. Driesch—Gesellschaft für Philosophie und Parapsychologie.

Asupra lui Driesch: O. Heinen, *Driesches Philosophie* (1924); H. Driesch, hrsg. von A. Wenzel (1951); *Schriftenverzeichnis* („Zeitschrift für philosophische Forschung“, I, 1947).

² Hans Driesch, în: *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, hrsg. von H. Schwarz, Bd. I, Berlin, 1931, p. 181. Menționăm că Driesch își expune aci pe larg (p. 127—190) concepția sa filosofică, etică, psihologică etc. În cele din urmă, Driesch „se oprește în domeniul credinței, care se află deparat de spiritul științific” (W. Moog, *Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert*, p. 60). Un studiu interesant asupra lui Driesch a dat M. Beniuc (în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, 1938, p. 320—323).

Opera³ sa încearcă o nouă sinteză în cîmpul metafizicii spiritaliste, inspirîndu-se parțial din mișcarea romantică, dar continuînd și precizînd sensul principal antiintelectualist și antimaterialist al neospiritualismului francez (reprezentat de Ravaisson, Lachelier, Boutroux și alții), care s-a afirmat încă în ultimele decenii ale veacului trecut printr-un protest împotriva determinismului mecanicist și a gnoseologismului modern, interpretînd însă noile rezultate ale dezvoltării biologiei în direcția idealismului de tipul „metafizicii inductive” (construcția teoriei generale filosofice pornind de la rezultatele științelor exacte).

Educat în spiritul tradițiilor clasice (Bergson era un bun ele-nist), autorul *Evoluției creatoare* a fost totodată un profund cu-noscător al matematicii și al științelor naturii, cu o formație en-ciclopedică ce amintește de marile spirite ale epocii moderne.

Prețuit în epocă (în 1928 i s-a decernat Premiul Nobel) și co-mentat larg și de admiratori și de adversari, Bergson a instituit

³ *Lucrări principale: Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); *Matière et Mémoire* (1897); *Le Rire* (1900); *L'Évolution créatrice* (1907); *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences* (1919); *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein* (1922); *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932); *La Pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1934). Postum s-au publicat: *Écrits et paroles* (1957—1959), iar în 1959: *Oeuvres* (édition du Centenaire, cu o introducere de H. Gouhier).

Așa cum a remarcat Joh. Hirschberger (*Geschichte der Philosophie*, II, 1960, p. 519), operele lui Bergson au obținut ediții „cum de obicei numai ro-manele bune le au”; lucrările au ajuns pînă în 1946 la 53 de ediții (*Essai sur les données*), 46 de ediții *Matière et Mémoire*, 67 de ediții *Le Rire*, 62 de ediții *L'Évolution créatrice*, 48 de ediții *Les deux sources...* Marxistul francez L. Sève (*La philosophie contemporaine*, 1962, p. 234), observă că, în ciuda dificultăților sale, bergsonismul e încă prezent în Franța, predîndu-se pînă și în licee și atrăgînd pe cel ce-și obțin doctoratul în filosofie. Altrage atenția prezența lui Bergson în America, încă din perioada imediat următoare primu-lui război mondial; de fapt, „similaritatea” dintre concepțiile lui Bergson și James „este cu adevărat frapantă (Vezi: M. Capek, *La pensée de Bergson en Amérique*, în „Revue Internationale de Philosophie”, 121—122, fasc. 3—4, 1977, p. 331).

Dintre cercetările asupra lui Bergson amintim: J. Benda, *Le bergsonisme* (1912); Ed. Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson* (1912); J. Se-gond, *L'intuition bergsonienne* (1912); F. Grandjean, *Une révolution dans la Philosophie: La doctrine de H. Bergson* (1913); J. Maritain, *La philoso-phie bergsonienne* (1914); W. James and H. Bergson, *A Study in Con-trasting Theories of Life* (1914); J. Chevallier, *Bergson* (1923); S. Cara-mella, *Bergson* (1927); V. Jankélévitch, *Bergson* (1931); A. D. Ser-tillanges, *H. Bergson* (1942); L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson* (1947); L. Giusso Bergson (1949); L. Adolphe, *L'Univers bergsonien* (1955); J. Chevallier, *Entretiens avec Bergson* (1959); H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1961).

în filosofia franceză nu o școală bergsoniană propriu-zisă (deși bergsonieni au existat destui), ci un spirit, o modalitate specifică de a gândi, singularizându-se oarecum în era dominației școlilor, așa cum o făcuseră odinioară Pascal și Kierkegaard, iar în epocă — Nietzsche și Heidegger.

Deși filosofia sa conduce în principal la o răstălmăcire idealistă-iraționalistă a evoluționismului, a determinismului și a dialecticii cunoașterii, reluând multe teze ale vitalismului și ale subiectivismului romantic, ea a avut o largă aderență în cercurile creatorilor artei moderne, în măsura în care teoretiza, într-un anumit fel, maniera modernă, mai ales impresionistă, de a gândi și a înfăptui creația artistică.

Așa cum a sesizat critica de artă, „construcția impresionistă ilustrează filosofia continuității”⁴. Impresionismul muzical și plastic „s-a recunoscut” în Bergson, iar M. Proust „a folosit mai mult din lecția lui Bergson”⁵. Mai precis spus, „o anumită concepție asupra artei se atașează strâns intuiționismului bergsonian. O concepție la baza căreia stă exaltarea subiectivității individuale a artistului... O bună parte a poeziei moderne pare a-și fi îndreptat interesul în această direcție; suprarealismul nu a fost de fapt decât o încercare de a traduce într-o manieră cât mai fidelă «datele imediate ale conștiinței»”⁶.

Constatănd că „influența principală a filosofiei lui Bergson acționează în sensul conservatorismului și se armonizează ușor cu mișcarea care a predominat la Vichy”⁷, precum și teza aproape unanim acceptată a revoltei lui Bergson împotriva rațiunii (de fapt a mărginirii intelectualiste a concepțiilor moderne), nu putem să nu amintim că autorul *Evoluției creatoare*, a cărui doctrină filosofică a ridicat unele dificultăți mișcării de rezistență din Franța, s-a opus totuși fascismului⁸.

Este astfel de la sine înțeles că pledăm pentru o abordare critică a bergsonismului, dar și pentru o nuanțare a aprecierii. Căci proiectul unei cunoașteri a realității și a creației artistice sub

⁴ A. Lhote, *Să vorbim despre pictură*, Editura Meridiane, București, 1971, p. 158.

⁵ T. Vianu, *Henri Bergson*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, București, 1939, p. 221.

⁶ E. Stere, *Doctrine și curente în filosofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975, p. 25 nota a.

⁷ B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale*, Gallimard, Paris, 1953, p. 803.

⁸ L. Séve, *Op. cit.*, p. 236.

specie durationis, se opune, pe bună dreptate, acelei concepții sub *specie aeternitatis*, caracteristică gândirii metafizice tradiționale, conturând o viziune mai dialectică, deși, este adevărat, structural mărginită de accentuarea antiintelectualismului în direcția iraționalismului (negarea valorii cunoașterii raționale și supralicitarea factorilor neraționali).

c. Centrul gândirii bergsoniene îl constituie teoria duratei, mai precis, a intuiției duratei. Se prezintă adesea filosofia lui Bergson „ca o filosofie a intuiției. Ea este însă mai întâi și esențialmente o filosofie a duratei. Descoperirea duratei — iată ceea ce constituie *primum movens* al gândirii sale”⁹.

Bergson însuși (într-o scrisoare din 1916 către Höffding) preciza: „după mine, orice rezumat al vederilor mele le va deforma în ansamblul lor și le va expune prin aceasta la o mulțime de obiecții, dacă nu se plasează de la început și nu revine fără încetare la ceea ce eu consider ca însuși centrul doctrinei: *intuiția duratei*”¹⁰.

Autorul însuși considera astfel ca descoperirea sa cea mai originală intuiția duratei, și nu teoria intuiției.

Totodată, Bergson recunoștea rolul imens al intuiției creatoare din artă, ceea ce face ca opera lui să prezinte un vădit caracter artistic, cu toate că recunoaște importanța studiului științific al „faptelor brute”, și nu admite teza romantică a identității dintre artă și filosofie.

Comparând cele două domenii de funcționare a intuiției, Bergson scrie: „1° arta nu poartă decât asupra a ceea ce este viu și nu face apel decât la intuiție, în timp ce filosofia se ocupă în mod necesar de materie în același timp în care aprofundează și spiritul, făcând apel, prin urmare, atât la inteligență cât și la intuiție (deși intuiția este instrumentul ei specific); 2° intuiția filosofică, după ce s-a angajat în aceeași direcție ca și intuiția artistică, merge mult mai departe: ea prinde vitalul înainte de risipirea sa în imagini, în timp ce arta poartă asupra imaginilor”¹¹.

Bergsonismul — sublinia Jankélévitch — este „una dintre acele rare filosofii în care teoria cercetării se confundă cu cercetarea

⁹ J. Chevalier Henri Bergson, în: *Les grands courants de la pensée modiale contemporaine. Portraits*, Premier Volume, Fischbacher, Paris, 1964, p. 125. Autorul oferise mai devreme (1926) un „Bergson” (Plon, Paris) ce rămâne carte de referință pentru cercetarea operei lui Bergson.

¹⁰ H. Höffding, *La philosophie de Bergson*, Alcan, Paris, 1916, p. 160.

¹¹ *Ibidem*, p. 159.

însăși, excluzând acea specie de dedublare reflexivă care înglobează teoriile și metodele. În gândirea bergsoniană se poate repeta, într-un sens, ceea ce L. Brunschwig a spus despre spinozism: că nu există pentru el metodă în mod substanțial și conștient distinctă de meditația asupra lucrurilor, că metoda este mai mult imanentă acestei meditații, căreia îi desenează, într-un fel, alura generală¹².

Bergson însuși preciza că *durata* nu cunoaște spațiul și impenetrabilitatea, ci este o „durată pură”.

Textul cu care începe lucrarea *Evoluția creatoare* conduce în plin „realism” psihologic, reluând, într-o altă manieră teza despre „datele imediate ale conștiinței”. „Existența despre care noi simțim mai siguri și pe care o cunoaștem cel mai bine — scria Bergson — este în mod incontestabil existența noastră; căci despre toate celelalte obiecte avem noțiuni pe care le putem considera ca exterioare și superficiale, în timp ce ne percepem pe noi înșine în mod interior, profund¹³.

„Durata” este însă altceva decât „eul” care aparent susține „curgerea” vieții interioare. „Căci durata noastră nu este un moment care înlocuiește alt moment: nu ar exista atunci decât prezent, nu prelungire a trecutului în actual, nu evoluție, nu durată concretă¹⁴.

Bergson asimilează astfel „durata pură” cu timpul „real”, psihologic. De aceea, durata îi apare ca „reală”, dar ca devenire pură, ca realitatea schimbării sau schimbarea în stare „pură”, independent de ceea ce se schimbă (lucruri, fenomene), ceea ce, evident, implică și relativismul și o tratare metafizică a caracterului absolut al timpului.

Este adevărat însă că în *Evoluția creatoare* conceptul de *elan vital* vine ca un substrat metafizic pentru a susține „realitatea” schimbării și fondul metafizic al timpului. În conferințele asupra „perceperii schimbării” (mai 1911), Bergson preciza: „*durata reală* este ceea ce s-a numit totdeauna *timp*, dar timpul perceput ca

¹² V. Jankélévitch, *Bergson*, Alcan, Paris, 1931, p. 1.

¹³ H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, 27^e édition, Alcan, Paris, 1923, p. 1.

¹⁴ *Ibidem*, p. 4—5. Așa cum s-a precizat (M. Capek, *La pensée de Bergson en Amérique*, în „Revue International de Philosophie”, 3—4 1977, p. 322), „similaritatea «duratei reale» cu «curentul conștiinței» (*stream of consciousness*) este de neîgăduit: Bergson, ca și James s-au opus asocierii psihologice... afirmând continuitatea dinamică a vieții noastre interioare. Protestul lor contra atomismului psihologic a fost una dintre primele surse ale psihologiei structurilor (*Gestaltpsychologie*).

indivizibil"¹⁵. Aici se reia analogia duratei cu o melodie (din *Evoluția creatoare*) și se precizează, în sensul celor spuse mai sus, că „există schimbare, dar nu lucruri care se schimbă”; cu cît facem efortul de a gîndi lucrurile *sub specia durationis*, cu atît „ne vom afunda în durată reală” și vom participa la „principiul transcendent”, la o „eternitate a vieții”¹⁶.

Ne izbim aci de un anumit cerc în demonstrație: teoria „elanului vital” susține „durată pură”, dar el însuși este, cum s-a observat, nu numai „doctrina cea mai originală a lui Bergson în domeniul biologiei”, ci, într-un anumit sens, „această teorie este transpunerea intuiției duratei creatoare în domeniul biologiei”¹⁷.

Trebuie precizat că „metafizica” bergsoniană, deși clădită psihologic, nu pune la îndoială existența realității (a ordinii materiale). Soluția adoptată amintește oarecum de Leibniz: ordinea finală a monadelor și ordinea deterministă (materială) a lucrurilor. La fel, „elanul vital” al lui Bergson vine ca un substrat metafizic al „duratei pure” și solul spiritual al „evoluției creatoare”, al cărei sens ultim este justificarea libertății umane, în opoziție cu determinismul rigid (singurul pe care Bergson îl cunoștea). Căci, pentru Bergson, „libertatea este sinonimă cu durată. Eul psihologic, în ceea ce are el mai profund, este creație liberă”¹⁸.

d. Prin *teoria intuiției*, complementară *teoriei duratei*, Bergson încearcă și mai mult să depășească aporiile „realismului” psihologic, precizînd însă și mai bine sensul antiintelectualist al spiritualismului său și aspectul gnoseologic iraționalist al acestuia.

Pregătirea teoriei intuiției, în fond elaborarea unei metode adecvate obiectului (durată), este în esență desfășurarea unei ample polemici cu intelectualismul modern, cu limitele gîndirii și conceptualizării abstracte, dar și cu dialectica și optimismul teoretic al științei moderne.

Așa cum s-a observat, „marea inversiune bergsoniană față de tot ceea ce este gîndirea filosofică și științifică” se află în capitolul ultim din *Evoluția creatoare*, intitulat semnificativ „Mecanismul cinematografic al gîndirii și iluzia mecanistă”; toate lucrările

¹⁵ H. Bergson, *La Pensée et la Mouvant*, 4 éd., Alcan, Paris, 1934, p. 188.

¹⁶ *Ibidem*, p. 189, 199.

¹⁷ J. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Tome. II, Alcan, Paris, p. 803.

¹⁸ J. Aberman, *Curentul antiintelectualist francez*, București, 1939, p. 298.

lui Bergson apar astfel ca „deducția logică din datele acestui capitol”, întrucât principalele expuneri bergsoniene „nu sînt decît dezvoltările analitice ale unei critici și atitudini ce și-au fixat pozițiile în viziunea mecanismului cinematografic al gîndirii”¹⁰.

De fapt, această viziune asupra „inteligenței” fusese pregătită de neospiritualismul francez și, în paralel, de Nietzsche.

Pe acest fond s-a și vorbit de „pragmatismul parțial” al lui Bergson (întrucît vizează numai „inteligența”, nu și cunoașterea în genere). Căci Bergson tinde spre „o teorie pozitivist-pragmatistă a cunoașterii”: „omul nu este în mod original cunoscător, ci ființă activă”; prin aceasta, „critica sa se îndreaptă împotriva științei, a raționalismului și a ceea ce în general s-a considerat *ratio*”²¹.

Pornind de la limitele de fapt ale gîndirii abstracte și de la teoria clasică a formării noțiunilor științifice, Bergson întreprinde o critică nihilistă a intelectului, mergînd chiar pînă la aporiile alogismului și iraționalismului, care domină teoria sa despre cunoaștere. El crede că inteligența umană este limitată, sărăcește prin expunerea ei conceptuală realitatea, fiind comparabilă cu un film cinematografic, care conține o suită de fotografii imobile, reprezentînd nu mobilitatea, ci numai oferind iluzia ei. Aceasta întrucît inteligența ar fi un simplu instrument al acțiunii de orientare și adaptare în mediul ambiant.

Bergson însuși s-a pronunțat clar în privința specificului „practic” al travaliului intelectual. „Dacă am putea să ne lepădăm de orice orgoliu — scria Bergson — dacă, pentru a defini specia noastră, ne-am ține strict de ceea ce istoria și preistoria ne prezintă ca o caracteristică constantă a omului și a inteligenței, noi nu am mai spune poate *Homo sapiens*, ci *Homo faber*. În definitiv, inteligența, înfățișată în ceea ce pare a-i fi demersul original, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular unelte pentru a face unelte și de a varia la infinit fabricarea lor”²¹.

„Inteligența” nu poate astfel ajunge, după Bergson, la o cunoaștere veritabilă, întrucît îi scapă „elanul vieții”, care constă, în esență, „într-o exigență de creație” și care „se relevă foarte aproape de noi și, într-o oarecare măsură, în noi”²². Este necesară o altă metodă, care să conducă la „timpul-invenție”.

Prin această „invenție” la care, în raport cu raționalismul clasic, invită spiritul, s-a apreciat că Bergson „a transformat condi-

¹⁰ I. Brucăr, *Bergson*, Alcalay et Co., București, 1935, p. 5—6.

²⁰ F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 162.

²¹ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 151.

²² *Ibidem*, p. 179, 323.

tile gândirii filosofice ale epocii noastre", teoria sa manifestându-se „mai ales ca un fel de eliberare intelectuală”²³.

Este conținută aci o apreciere oarecum exagerată, dar ea arată pînă la ce nivel bergsonismul a mișcat conștiința intelectualității franceze, stîrnind o admirație care, în parte și în raport cu specificul dezvoltării reflecției filosofice în perioada unor noi modalități de creație culturală, îndeosebi a opoziției dintre clasic și modern în artă, nu poate să nu atragă atenția.

Problema centrală pe care o ridică teoria bergsoniană a intuiției este tot *problema timpului*, axa metafizicii sale spiritualiste. Căci Bergson, ca și Heidegger mai tîrziu (după 1926), a încercat o reelaborare a metafizicii bazată pe analiza noțiunii de timp, nu de spațiu (ca în ontologiile modernilor), căutînd, ca și Nietzsche, să afle temeiurile și justificarea creației artistice în contextul preocupărilor multiple care dispersează omul contemporan.

În fond, metafizica „timpului trăit”, ca timp al creației artistice sau ca trăire în contemplarea acesteia, pune a o problemă care conduce la dezbateră mai nouă despre sensul existenței umane.

Nu ne pare exagerată, de aceea, analogia cu existențialismul, propusă de unii interpreți contemporani. „Cu mult înainte de Heidegger, dar prin mijloace complet diferite, el a inaugurat o filosofie nonplatoniciană, suspectînd postulatul după care exactitatea unei științe ar releva constanța obiectului său”; el ne-a arătat „că o investigație filosofică, diferită după natura științei, trebuie să se constituie pornind de la cercetarea obiectivității care este ceea ce e propriu științei însăși”²⁴.

Existență și Neant a lui Sartre „prelungeste și transformă teza bergsoniană a activității și a priorității conștiinței, cu acea diferență însă că, pentru Sartre, conștiința de sine nu este sens intim sau durată, ci dimensiunea negativă a existenței subiectului”; cu aceasta, Bergson lasă lui Sartre posibilitatea „unei reluări non-bergsoniene a bergsonismului”²⁵.

Precursorii existențialismului francez nu trebuie astfel căutați prea departe!

²³ H. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, 5^e édition, Fasc. 4, P.U.F., Paris, 1968, p. 891, 898.

²⁴ V. Mathieu, *Bergson technicien*, în „Revue Internationale de Philosophie”, 48, 1959, fascicule 2: *Homage à Henri Bergson*, p. 175.

²⁵ J. Delhomme, *Le problème de l'interiorité: Bergson et J. P. Sartre*, în *Op. cit.*, p. 201, 219.

e. Teoria bergsoniană din *Evoluția creatoare* a fost întregită cu diferite prilejuri, autorul păstrând ca problemă centrală ideea timpului ca „durată pură” sesizabilă numai ca „intuiție a duratei”.

Pe acest fond, Bergson a criticat și concepția modernă despre timp și „spațializarea timpului” în fizica lui Enistein. Critica se leagă de metafizica spiritualistă a duratei, care nu admite teoria relativității pentru că pleacă de la timpul real fizic, continuându-l pe Descartes²⁶. În opoziție cu teoria relativității, care „e făcută pentru a confirma un timp comun tuturor lucrurilor”, Bergson susține că „nu se poate vorbi de o realitate care durează, fără a introduce aci conștiința”, „durata implică deci conștiința, iar noi punem conștiința la fondul lucrurilor prin chiar aceea că le atribuim un timp care durează”²⁷.

Ocupându-se de „precizia în filosofie”, Bergson ajungea la încheierea că sistemele filosofice au neglijat problema timpului, punând pe același plan timpul și spațiul. Această viziune — sublinia Bergson — trebuie depășită, după cum trebuie depășit și evoluționismul spencerian. Examinând doctrinele anterioare, Bergson găsește că „limbajul a jucat un mare rol. Durata se exprima totdeauna în întindere. Termenii care desemnează timpul erau împrumutați din limbajul spațiului”²⁸.

Bergson respinge ideea relativității cunoașterii și susține posibilitatea unei „metafizici” a absolutului. „Noi asigurăm deci metafizicii un obiect limitat, în principal spiritul, și o metodă specială, înainte de toate intuiția. Prin aceasta noi distingem net metafizica de știință, dar le și atribuim o valoare egală. Noi credem că ele pot, și una și cealaltă, să atingă fondul realității”²⁹. Căci, după Bergson, știința se ocupă cu „aprofundarea materiei” prin inteligență, iar metafizica, „cu viziunea directă a spiritului de către spirit” pe calea intuiției³⁰.

1. Teoria bergsoniană a intuiției, deși pune unele probleme reale ale rolului factorilor extraraționali în cunoașterea și realizarea umană, conduce însă mișcarea intuiționistă a timpului spre un

²⁶ H. Bergson, *Durée et Simultanéité A propos de la théorie d'Einstein*, 5^e édition, Alcan, Paris, 1929, p. 86, 240—241.

²⁷ *Ibidem*, p. 60, 62.

²⁸ H. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 11—12.

²⁹ *Ibidem*, p. 42.

³⁰ *Ibidem*, p. 51, 54.

antiraționalism *sui-generis*, care accentuează caracterul personal și incomunicabilitatea rezultatelor efectuării intuitive.

S-a precizat, pe bună dreptate, că, după Bergson, intuiția „este un act unic, indivizibil și indecompozabil... un act personal și inexprimabil, inefiabil și deci incomunicabil”³¹. Mai mult, vrînd „să înalțe intuiția la rangul de unică cunoaștere completă și adecvată a realității”, Bergson „a transportat intuiția de la înălțimile intelectualismului la planul de jos al biologismului și voluntarismului”; el a dezvoltat ideile lui Schelling și Schopenhauer „în spiritul *alogismului și antiintelectualismului*”³².

Este evident că intuiționismul bergsonian și-a susținut pozițiile pe o anumită critică îndreptățită a gândirii metafizicii tradiționale, exagerînd însă rolul factorilor extraraționali și, implicit, minimalizînd importanța și rolul gândirii în cunoaștere, care nu se reduce la *gîndirea ca intelect* (gîndirea abstractă), ci este o gîndire concretă, dialectică. Generalizînd procedeele realizării cunoașterii în artă, Bergson a lăsat la o parte valoarea și specificitatea cunoașterii științifice și filosofice, ancorînd, în cele din urmă, într-un romantism *sui-generis*, care, fără să amestece filosofia cu arta, reduce considerabil dimensiunile specifice ale celei dintîi; ca „filosofie a mobilității”, bergsonismul accepta o singură modalitate de ființare a dialecticii: în creația și în cunoașterea artistică. Căci, după Bergson, „evoluția este *creatoare* ca și travaliul unui artist”³³.

Intr-un sens mai profund, am putea spune că „iraționalismul” la Bergson nu se manifestă propriu-zis în intuiționismul său, care, realmente, pe terenul analizat de autor, are o justificare, ci în negarea îndreptățirii valorii teoretice în regnul valorilor creației umane. Pe aceste baze, „critica științei”, în loc să conducă la dezvăluirea unor probleme metodologice, conduce la antiscentism și la o metafizică spiritualistă colorată biologist.

Metafizica bergsoniană a duratei conduce și la o încheiere într-un sistem etic, care prezintă oarecum finalitatea evoluției creatoare, dar nu în sensul unei desăvîrșiri morale, ca în raționalismul modern, ci al unei cercetări cu privire la originile obligației morale și ale religiozității.

³¹ N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței* ed. a II-a, Casa Școalelor, București, 1944, pp. 445—446.

³² V. F. Asmus, *Problema intuiției în filosofia și matematică*, Moskva, 1963, p. 192, 195.

³³ B. Russell, *Op. cit.* p. 804.

Ca și întreaga mișcare romantică și neoromantică germană, Bergson acceptă teza geniului, a personalităților exemplare, ca singurul mediu veritabil de realizare a unei vieți morale propriu-zise.

O nuanță de aristocratism însoțește și la Bergson (ca și la romantici și la Nietzsche) vizlunea asupra moralității și perspectivelor umanității. Este important de reținut însă că Bergson nu acceptă sancțiunea transcendentă, fundamentul religios al moralității, ci o leagă de viață. Din păcate însă, viața creatoare are un conținut în esență biologic, ceea ce păstrează antiintellectualismul și antiraționalismul și în teoria bergsoniană a moralei.

Incontestabil, Bergson introduce în neospiritualismul francez o notă romantică, în dublul sens al filosofiilor romantismului: ca supralicitare a valorii estetice și ca aspirație spre substratul dinamic spiritual al devenirii (în sensul lui Schelling și Hegel). Bergson însuși mărturisește această înrudire atunci când, pentru a ilustra tipul cunoașterii intuitive, face analogie cu modalitățile de cunoaștere artistică.

În ceea ce privește devenirea însă, el receptează dinamismul romantic pe terenul idellor vitaliste ale timpului. Conceptul „elanului vital” (care apăruse deja la Hans Drisch) este reelaborat de Bergson prin studii fiziologice și de anatomie comparată. Aceasta nu l-a împiedicat însă ca în *Matière et Mémoire* să încerce să argumenteze existența sufletului ca realitate autonomă.

Un anumit gen de „misticism” renaște astfel prin teoria lui Bergson, care refuză, e adevărat, supranaturalul, considerînd ca valoare supremă viața. Însuși faptul că autorul *Evoluției creatoare* contestă valoarea cognitivă a căilor obișnuite — simțurile și inteligența — a permis concluzia că odată cu Bergson „misticismul renaște cu o vigoare reinnoită, conștient de bazele sale și de metoda sa”³⁴.

g. Datorită structurii ei contradictorii, filosofia bergsoniană a întâmpinat în contemporaneitate și admirație și dezaprobare, astfel încît, alături de un număr destul de restrîns de bergsonieni (Ed. Le Roy, J. Wilbos, G. Sorel, Ch. Péguy, A. Tibaudet, J. Segond, G. Dwelshauvers, J. Chevalier, J. Baruzi, H. Delacroix, A. Bazailles), întîlnim un număr mare de antibergsonieni (mai impor-

³⁴ I. Pertovici, *Introducere în metafizică*, ed. a II-a Casa Școalelor, București, 1929, p. 59. Este de reținut că „The Personalist” a fost revista americană „al cărei răspuns la metafizica religioasă a lui Bergson a fost cel mai cald și mai entuziast” (Vezi: M. Capek, *Op. cit.*, p. 347).

tanți fiind J. Benda, R. Bertholet, M. Pragines, A. Spaier), între care întemeietori de orientări spiritualiste (cum este neotomistul J. Maritain).

Dincolo de disputa în jurul adepților și adversarilor, Bergson a exercitat influențe multiple în gândirea contemporană, chiar în cea germană (Dilthey, Spengler, Klages, Müller—Freienfels), din care s-a inspirat pe alocuri destul de substanțial. Așa cum am remarcat mai sus, fără a conduce la o școală, autorul *Evoluției creatoare* a introdus în filosofia veacului un anumit spirit, care, pe bună dreptate, s-a numit bergsonian.

4. ALTE FORME (UNAMUNO; ORTEGA Y GASSET)

Un aspect deosebit al mișcării neoromantice în filosofie îl înfățișează operele lui Unamuno și Gasset, cu largă sferă de acțiune și de influență în gândirea contemporană. Deși asimilați adesea (mai ales Gasset) cu existențialismul, ei se circumscriu, credem, mai degrabă tradiției romantice. Căci gânditorii amintiți deschid o perspectivă asupra unui tip de cultură și conturează un anumit sistem de înțelegere a existenței; la ambii se pune problema culturii naționale a Spaniei, a orientării și destinului ei; „caracterul tragic al concepției lui Unamuno este depășit în gândirea afirmativă a lui Ortega”¹.

Miguel de Unamuno (1864—1936)², filosof, poet și critic, s-a opus ca și neoromanticii, intelectualismului și universalismului abstract, cultivând individualismul și, asemănător lui Kierkegaard, paradoxul.

Pe acest fond, analizând „sentimentul tragic al vieții”, declanșat, după el, de opoziția dintre știință și credință, el a oferit un re-

¹ Nina Façon, *Filosofi spanioli*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. IV, București, 1939, p. 395, 418.

² *Lucrări principale*: *Vida de Don Quixote y Sancho* (1905); *Del sentimiento trágico de la vida* (1913); *Ensayos* (7 vol., 1916—1918); *Romancero del destino* (1927). Asupra lui Unamuno: J. Kassel, *M. de Unamunos Lebensphilosophie* (1937); A. B. Durán, *Introducción al estudio del pensamiento de Unamuno* (1953); C. Calvetti, *La fenomenologia della credenza in M. de Unamuno* (1955); G. de Armas, *Unamuno* (1958); F. Schür, *M. de Unamuno* (1962); L. S. Granjel, *M. de Unamuno* (1963); A. Muñoz-Alonso: José Ortega y Gasset și M. de Unamuno — în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits II*, 1964, p. 1161—1198, 1445—1470, cuprinzând și ample bibliografii.

prezentant simbolic al „tragicului vieții”: Don Quijote. Acesta devine, în critica pe care Unamuno o face raționalismului, „simbol al umanității, întrucât efortul lui de realizare a unei misiuni nobile se desfășoară dincolo de evidența rațională”; „quijotismul înseamnă tocmai puțința înfringerii drumurilor rațiunii” și conduce la definirea „sentimentului tragic al existenței”, care este „anxietatea nemuririi („semnul adevăratei existențe umane”)².

Mai mult decât Unamuno, problematica esteticii și a filosofiei culturii a fost tratată de José Ortega y Gasset (1883—1955)⁴, considerat uneori ca reprezentant al existențialismului.

Prin doctrina „rațiunii vii”, Ortega a căutat să depășească și raționalismul și vitalismul, sub ideea unei „noi Europe” afirmând crezuri umaniste și patriotice. Ortega însuși scrie: „Cititorul va descoperi dacă nu mă înșel, până și în cele mai ascunse colțuri ale acestor eseuri, vibrațiile sentimentului patriotic. Atât cel ce le scrie, cât și cei cărora li se adresează s-au trezit la viața spiritului prin negarea Spaniei caduce”⁵.

Lumea ideatică a celor doi mari gânditori spanioli se înscrie, incontestabil, în rîndul creațiilor celor mai reprezentative ale mișcării neoromantice și ale filosofiei nemarxiste contemporane în genere. Un argument hotărîtor pentru un îndemn la studierea și valorificarea operei lor.

NOTĂ FINALĂ

Ca și în încheierea capitolelor anterioare, nu considerăm necesară aci o sinteză, în forma concluziilor generale. Într-un fel, introducerea la acest capitol, ca și încheierile la fiecare paragraf sînt suficiente.

² N. Façon, *Op. cit.*, p. 400, 401. Menționăm că s-a tradus în românește: *Viața lui Don Quijote și Sancho*, Editura Univers, 1973. În aceeași editură s-a tradus și: J. Ortega y Gasset: *Meditații despre Don Quijote și Gînduri despre roman* (București, 1973).

⁴ *Lucrări principale: El tema de nuestro tempo* (1923, ed. 2-a 1930); *La rebelión de las masas* (1929). *Asupra lui Ortega: S. Ramirez, La filosofía de Ortega y Gasset* (1958); J. Marias, y. Ortega y Gasset (1952). A se vedea, de asemenea, studiile semnalate la Unamuno, semnate de: N. Façon; A. Muñoz-Alonso.

⁵ J. Ortega y Gasset, *Meditații despre Don Quijote*, Editura Univers, București, 1973, p. 61. Precizăm că nu ne propunem aci o analiză a concepțiilor lui Ortega, ci numai semnalizarea prezenței lor în contemporaneitate și a interesului pe care l-ar trezi studiul asupra celebrului filosof spaniol.

Totuși, cîteva precizări sînt necesare: a) neoromantismul promovează ideile mobilității și ale dinamismului în planul „metafizic” (filosofic) ca o necesitate pentru înțelegerea unitară a cunoașterii și acțiunii, a științei și creației; b) opunîndu-se în principiu curentului modern al autonomiei valorilor și domeniilor (și, implicit, kantianismului), neoromanticii nu au refăcut unitatea fără o nouă ierarhizare, de data aceasta însă în funcție de valorile vieții afective, nu ale „rațiunii”; c) un îndemn spre concret, spre ancorarea creației umane în istorie, rămîne ideea cu cele mai efective consecințe ale gîndirii filosofice neoromantice.

Continuînd reacția romanticilor față de autonomia valorilor rațiunii, reprezentanții „filosofiei vieții” (și ai neoromantismului în genere) au militat pentru ideea fuziunii domeniilor creației umane, desfășurînd o amplă critică a mărginirii intelectualiste a concepțiilor moderne despre om și cultură. Deși pe terenul unui idealism eclectic (semipsihologist la Dilthey, biologism la Spengler și Bergson), gînditorii neoromantici au participat în mod preponderent la elaborarea problematicii științelor umane, a filosofiei istoriei și culturii în special, propunînd idei de perspectivă, ca: stilul cultural (Nietzsche și Spengler); hermeneutica „științelor spiritului” (Dilthey); semnificația crizei în „cultura modernă” (Nietzsche, Simmel); „metafizica duratei” ca formă a unei metafizici (de fapt, ontologii) a timpului (Bergson), opusă viziunii abstracte despre structura și funcțiile acesteia.

De fapt, ideea filosofiei ca formă de viață, cu valoare explicativă, dar și comprehensivă (hermeneutică) totodată domină orientarea neoromantică în filosofie, opunîndu-se atît mărginirii pozitive, cît și autonomismului (logicist sau normativist) neokantian. Intuind conflictul valorilor în lumea modernă, reprezentanții acestei școli nu au aflat însă adevăratele cauze ale acestui conflict și nici posibilitatea unei căi de depășire a acestuia. De aceea, ei au rămas, în mare parte, în matca unei ideologii de criză, conservatoare la unii (Dilthey, Simmel, Bergson), reacționară la alții (Nietzsche, Spengler, Klages).

Filosofiile neoromantice de acest gen, spre deosebire de cele legate de curentul „metafizicii inductive” (Lotze, Wundt și alții) au propus totuși o deschidere a gîndirii, și anume: spre viața concretă, spre istoria și creația umană.

IV

PRAGMATISMUL

Pragmatismul ca orientare filosofică ocupă o situație dominantă în filosofia din S.U.A. de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. „Izvoarele ideologice ale pragmatismului sînt: doctrinele filosofice ale lui Berkeley și Hume, precum și teoriile pozitivistice ale lui Auguste Comte, H. Spencer și John St. Mill. Filosofia pragmatistă a fost puternic influențată de voluntarismul lui Nietzsche și de antiintellectualismul lui Bergson”¹.

Proclamat de la început ca o filosofie a acțiunii, opusă idealismului speculativ, pragmatismul oferă (în ciuda unor probleme reale ale teoriei acțiunii, pe care le analizează în amănunt) o „reconstrucție” de tip voluntarist în filosofie. Încă în 1909, V. I. Lenin preciza că pragmatismul, ca „ultima modă” a filosofiei americane, „ia în deridere și metafizica materialismului și pe cea a idealismului; ridică în slăvă experiența, și numai experiența; admite drept unic criteriu practica; se referă în general la curentul pozitivist; se sprijină în special pe Oswald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem, pe faptul că știința nu este o copie absolută a realității și... deduce cu succes din toate acestea pe Dumnezeu în scopuri practice, exclusiv pentru practică, fără nici un fel de metafizică, fără nici o depășire a limitelor experienței”².

Influența mediului social în formarea pragmatismului a fost observată chiar de interpreți care nu aveau o orientare marxistă.

¹ M. A. Dînik, M. T. Iovciuc și alții, *Istoria filosofiei*, vol. V, Editura științifică, București, 1963, p. 576.

² V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Editura politică, București, 1963, p. 359.

„Este incontestabil că între spiritul filosofiei pragmatiste și împrejurările sociale în care s-a cristalizat ea există o puternică legătură. Influența acestor împrejurări este foarte activă în procesul formării doctrinei pragmatice. Dacă n-ar fi să amintim decât înfrigurarea hotărâtoare pe care a avut-o așa-numitul curent de larg răsunet al «curiei spirituale» (*the mind cure*), asupra caracterului profund religios al acestei filosofii, și ar fi suficient să ne dăm seama de legătura dintre condițiile sociale și structura specifică a pragmatismului”³.

Pragmatismul se constituie ca teorie filosofică după 1870. În forma sa clasică, el a fost reprezentat de W. James, F. C. S. Schiller și J. Dewey.

Înrudit cu empirismul și pozitivismul, pragmatismul reprezintă, înainte de toate, o reacție împotriva teoriilor raționaliste. „El se ridică împotriva noțiunii raționaliste de realitate, înțeleasă ca noțiune corespondentă adevărului absolut, ca ceva adică inflexibil, imuabil, mort. După filosofia pragmatistă, realitatea este un proces în permanentă și plină desfășurare, un curs variat și variabil de fapte și întâmplări, ce nu poate intra în conținutul, veșnic identic cu el însuși, al unei noțiuni abstracte”⁴.

Pragmatismul, considera James, este o orientare care „urmărește să ne abată privirile de la tot ceea ce este primordial, principiu, categorie, necesitatea presupusă pentru a le întoarce către rezultate, consecințe, fapte”⁵. Așa cum s-a observat, „cel mai grav reproș ce s-ar putea adresa teoriei lui James este lipsa de claritate: totul la el este confundat — ideea și judecata, semnificația și semnul, instrumentul și acțiunea. Dar ceea ce este și mai grav încă, este identificarea, fără ambiguitate de această dată, a adevărului cu succesul înțeles ca unitate practică”⁶. Prin toate acestea, pragmatismul „a devenit atitudinea filosofică inspiratoare a idolatriei concretului dezintelectualizat, a cultivării randamentului tehnologic fără finalitate umană, a intervertirii raportului din-

³ N. Tatu, *William James*, în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. IV, București, 1939, p. 306.

⁴ N. Bagdasar, *Teoria cunoașterii*, ed. a II-a, Casa Școalelor, București, 1944, p. 233.

⁵ W. James, *Le Pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1912, p. 64.

⁶ G. Deledalle, *Histoire de la Philosophie américaine*, P.U.F., Paris, 1954, p. 32.

tre scop și mijloace, a sacrificării omului și idealurilor sale morale pe altarul... «Utilului»⁷.

Pragmatismul apare ca „pragmaticism” (Peirce), ca „umanism” (F. C. S. Schiller) și „instrumentalism” (J. Dewey). Relativismul concepției pragmatiste iese în evidență însă în toate variantele prin următoarea teză de bază: adevărul unei idei se creează în procesul verificării ei, ceea ce denotă *identificarea planului adevărului cu cel al conștiinței adevărului*, al asimilării prin cunoaștere a adevărului.

1. CH. S. PEIRCE ȘI „PRAGMATICISMUL”

Intemeietorul pragmatismului a fost, fără îndoială, Charles Sanders Peirce (1839—1914)⁸, în același timp însă un mare matematician și logician, participant la elaborarea logicii relații-

⁷ L. Grünberg, *Pragmatismul în gândirea contemporană*, în „Era Socialistă”, nr. 4, 1976, p. 52. Menționăm că autorul prezintă și aspectele mai noi ale pragmatismului („neopragmatismul”), folosind și o literatură de specialitate bine selectată și utilă oricând în studiul orientării filosofice în discuție.

⁸ *Lucrări principale*: Înărdăcinarea credinței (The Fixation of Belief (în „Popular Science Monthly”, vol. XII, 1877); Cum să facem clare ideile noastre (How to Make our Ideas Clear, în „Popular Science Monthly”, vol. XIII, 1878); Studii de logică (Studies in Logic, 1883); Examinarea doctrinei despre necesitate (The Doctrine of Necessity Examined, „Monist”, II, 1892); Pragmatică și pragmatism (Pragmatic and Pragmatism, în: Dictionary of Philosophy and Psychology, ed. James Baldwin, vol. 2, 1902); Pragmatism (în cadrul studiului mai larg: What Pragmatism Is, „Monist”, XV, 1905).

Menționăm că opera lui Peirce a apărut mai mult postum. Pe lângă reluarea articolelor de mai sus, au intervenit noi texte, care au condus la masiva ediție: *Collected Papers of Ch. S. Peirce* (vols. I—VI, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss; Vols. VII—VIII, ed. by A. W. Burks, Cambridge: Harvard University Press, 1931—1958). În afară de acesta au apărut: *Chance, Love, and Logic* (1923, ed. 2-a 1956); *The Philosophy of Peirce; Selected Writings* (Jusius Buchler, ed. N. Y., 1940); *Ch. S. Peirce: Essays in the Philosophy of Science* (Vincent Tomas, N. Y., 1957); *Values in a Universe of Chance* (Ph. P. Wiener, 1958).

La cel de-al VI-lea Congres Internațional de Logică, Metodologie și Filosofie Științei (Hanovra, 22—29 august 1979), C. Eisele (S.U.A.) a anunțat, în comunicarea sa (Vezi: *6 th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science, Abstracts, Sections 13—14*, p. 48 urm.) un „Peirce's Works” în 120 volume!

Asupra lui Peirce: E. Fresman, *The Categories of Ch. Peirce* (1937); W. Gallie, *Peirce and Pragmatism* (1952); M. N. Thomson, *The Pragmatic Philosophy of Ch. S. Peirce* (1953); J. V. Kempski, *Ch. S. Peirce und der*

lor și autorul primei formulări remarcabile a problematicii semioticii. Este semnificativ că, în istoria logicii, lui Peirce i se atribuie „una dintre cele mai bune formulări” cu privire la avantajul calculului logic⁹.

Numele de „pragmatism” — preciza James — vine de la cuvântul grecesc πράγμα (acțiune). „În 1878, prin Ch. Peirce, acest cuvânt și-a făcut apariția pentru prima dată în filosofie. Într-un articol intitulat *«How to Make our Ideas Clear»*, Peirce, după ce a afirmat că credințele noastre sînt, în realitate, reguli pentru acțiune, susținea că, pentru a dezvolta conținutul unei idei, ajunge dacă determinăm conduita pe care o poate suscita; semnificația ei pentru noi nu constă în altceva; pentru a obține o perfectă claritate în ideile cu privire la un obiect trebuie considerate efectele de ordin practic pe care credem că ele le comportă, impresiile pe care trebuie să le așteptăm, reacțiile pentru care trebuie să fim gata”¹⁰.

Peirce rămîne o personalitate puternică în istoria științei și a cugetării. Deși ideile sale principale au intrat destul de tîrziu în conștiința filosofică, ele au acționat și acționează cu o deosebită intensitate. Așa cum s-a observat, Peirce „a fost una dintre cele mai înzestrate minți și dintre cei mai creativi filosofi pe care America i-a dat la iveală. Deși scrierile sale sînt adesea obscure și dezorganizate, ele sînt scilicitoare în virtuozitatea lor filosofică”¹¹.

Pragmatismus (1952); M. Murphy, *The Development of Peirce's Philosophy* (1961); J. Melvil, *Peirce i pragmatism* (1968); K. O. Apel *Der Derkweg von Peirce* (1975).

Texte selectate și cu introduceri se află în: *American Philosophy in The Twentieth Century*, ed. by Paul Wurz, 1966, pp.45—101; *The Age of Analysis* (selected by Marlon White, 1955).

* J. M. Bocheński, *Formale Logik*, Karl Alber, Freiburg—München, 1956, p. 327. Autorul redă următorul text din discuția (1896) lui Peirce asupra *Logicii* lui Schröder: „se va numi logică exactă acea doctrină despre condițiile sub care vor putea să fie expuse păreri stabile, care se sprijină pe observații de necontestat și pe o gândire matematică, adică diagramatică sau iconică”. Ca urmare, integrarea lui Peirce pe făgașul elaborării logicii moderne nu mai poate ridica nici o nedumerire.

¹⁰ W. James, *Le pragmatisme*, p. 57—58. Peirce însuși spunea: „ideea pe care ne-o facem despre ceva este ideea efectelor lui sensibile” (*Chance, Love and Logic*, G. Braziller, New York, 1956, p. 45).

¹¹ P. Kurtz, *Charles Sanders Peirce*, în vol: *American Philosophy in the Twentieth Century*, Edited by Paul Kurz, The MacMillan Company Ltd., London, 1966, p. 45. Menționăm că în acest volum autorul citat oferă o antologie semnificativă din: *Collected Papers*.

Autor al principiului pragmatismului — „principiul lui Peirce” (cum se spune adesea) — și totodată al unor contribuții majore în semiotică și în logică, Peirce a lăsat moștenire o operă extrem de contradictorie. El este „unul dintre cei mai contradictorii, dintre cei care au scris filosofie. Și aceasta nu numai pentru că multe idei pe care însuși Peirce le socotea fundamentale pentru învățătura sa sînt exprimate de el într-o formă confuză, dar și pentru că e greu de aflat în operele sale o poziție cît de cît importantă pentru ca să nu se poată găsi ceva contradictoriu după sens, după conținut și deseori după expresie cu privire la aceasta”¹².

De fapt, însuși „principiul pragmatismului” nu este suficient de clar formulat la Peirce, și de aci izvorăsc dificultățile. Iată cîteva formulări: „ideea noastră despre orice lucru este ideea noastră despre efectele lui sensibile”; „să considerăm ce efecte, care ar putea avea legături practice imaginabile, ne imaginăm că are obiectul ideii noastre. Atunci ideea acestor efecte este totalitatea ideii noastre despre obiect”¹³.

Asemenea încheieri cu privire la adevărul ideilor implică un anumit „realism” și, oricum, o ieșire din matca idealismului subiectiv și agnostic al empirismului de factură humeistă. Buchler chiar considera că „baza fiecărei faze a gîndirii lui Peirce este realismul său. El prezintă ca «ipoteză fundamentală» a științei presupunerea că există lucruri reale — realul este acela ale cărui caracteristici sînt independente de ceea ce cineva poate gîndi că sînt”¹⁴.

¹² I. K. Melvili, *Peirce i pragmatism. U istokov amerikanskoi burjuaznoi filosofii XX veka*, Izd. Moskovskovo Universiteta, 1968, p. 20. Dificultățile textelor peirceene au fost analizate de M. Murphey: *The Development of Peirce Philosophy*, Harvard University Press, 1961, p. 4 urm.

¹³ Ch. S. Peirce, *The Scientific Attitude and Fallibilism*, în: *Philosophical Writings of Peirce*, Selected and edited by Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1952, p. 146.

¹⁴ *Ibidem*, p. XIV. Mai pe larg s-a argumentat că „pragmaticismul” lui Peirce corespunde „concepției realismului empirico-critic, unei transformări semiotice a kantianismului”; Peirce formula prin aceasta „concepția normativ-metodologică de bază a unei logici a cercetării științifice. Ca atare, după intenția lui Peirce, *pragmaticismul* trebuia să se fi delimitat mai riguros decît «viziunea umanistă despre lume», pe care W. James și F. C. S. Schiller după 1897 și resp. 1902, o dezvoltaseră”; abia prin această „finalizare și delimitare metaștiințifică”. *Pragmaticismul* trebuia să se situeze în opoziție cu «pragmatismul» orientat subiectiv” al lui James și Schiller, schițînd o „metafizică a evoluției” care să implice „realismul universalilor” și un „Critical Commonsensismus” (K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 347).

Este adevărat că Peirce însuși spunea că pragmatismul „năzuiește spre ceea ce idealiștii numesc bunul simț naiv, către antropomorfism”¹⁶.

Cu acest „realism” însă, Peirce numai se delimitează de alte formule de pragmatism, fără a ieși însă din matca idealismului.

Fără a urmări reflecțiile filosofice ale lui Peirce¹⁶, reflecții mai mult de interes istoric (exceptând, poate, teoria sa despre categorii), ne vom opri pe scurt la contribuția sa în elaborarea semioticii. Căci Peirce „a fost primul care a analizat problema caracterului semiotic al limbii, ca făcând parte dintr-o problemă mai vastă a semnelor în general, din studierea căreia el a făcut obiectul unei științe aparte — semiotica”¹⁷.

Contribuțiile esențiale ale lui Peirce în semiotică se leagă de următoarele: 1) elaborarea tezei despre „natura triadică” a semnelor; 2) o tipologie a semnelor și a sistemelor de semne; 3) analiza iconicității (de la icons); 4) analiza procesului de „semioză” (prin care apare funcția de semnificare a semnului); 5) ideea unei construcții semiotice în logică (și filosofie). Căci logica, „în sensul său cel mai general” — spunea Peirce — este numai un alt nume pentru semiotică, cvasinecesar sau formal, doctrina semnelor”¹⁸.

Ce este semnul? „Un semn sau *simbol* (*Representamen*) este ceva care stă față de cineva pentru ceva într-o oarecare referință sau calitate. El se adresează cuiva, adică, creează în mintea (conștiința) acelei persoane un semn echivalent sau poate un semn mai dezvoltat. Acel semn pe care îl creează, eu îl numesc *interpretantul* primului semn. Semnul stă pentru ceva, pentru obiectul său. El stă pentru acel obiect nu în toate privințele, ci în referință cu un fel de idee, pe care uneori am numit-o *bază* (justificare) a simbolului”¹⁹.

În alți termeni, „un semn sau *Representamen* este o *Prima* care stă ca atare într-o relație triadică față de *Second*, numit obiectul

¹⁶ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. VIII, edited by A. W. Burks, Harvard University Press, 1958, paragr. 191.

¹⁶ Analiza marxistă a acestor reflecții este dată pe larg de I. K. Melvili (*Op. cit.*, p. 383—491).

¹⁷ *Ibidem*, p. 178. Peirce scria: „eu stăt, după cîte știu, un pionier sau, mai bine spus, un explorator în activitatea de clarificare și de inițiere a ceea ce numim semiotică, adică doctrina naturii esențiale și a varietăților fundamentale ale fiecărei semioze posibile” (*Collected Papers*, V, paragr. 488).

¹⁸ Ch. S. Peirce, *Logic as Semiotic: The Theory of Signs*, în: *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by J. Buchler, p. 98.

¹⁹ *Ibidem*, p. 99.

său, încît să fie capabil să determine un *Third*, numit *Interpretantul* său, de a-și atribui aceeași relație triadică față de obiectul său, relație în care el însuși stă față de același obiect²⁰.

„Relația triadică” este „autentică” (*genuine*), adică „cei trei membri sînt legați împreună prin ea într-un mod care nu constă în nici o combinație de relații diadice . . . , ci trebuie să stea într-o astfel de relație față de ea la fel ca *Semnul* însuși”²¹. Este de reținut că „*Semnul* numai poate reprezenta Obiectul și vorbi despre el; nu poate furniza cunoaștere sau recunoaștere despre acel obiect, deoarece el înseamnă ceea ce înțelegem în acest volum prin Obiectul unui semn”²².

Peirce distinge astfel: a) semnul ca semn; b) semnul ca interpretant; c) semnul în relația de referință față de obiect.

Din acestea rezultă: „relația triadică” (cu aceleași proprietăți ca și „*Semnul*” însuși); funcția denotativă a semnului întrucît este dat numai în „relația triadică”. Așa cum s-a observat, „ideea fundamentală” a lui Peirce „este teza după care relația de semne (*Zeichen-Relation*), adică funcția de semne (*«Semiosis»*) este o relație triadică (*dreistellige*) ireductibilă”, constînd în faptul „că un semn (I) indică (*bezeichnet*) pentru un interpret (II) ceva”; de aici rezultă cele trei componente ale semioticii (după Peirce, ca și după Ch. W. Morris)²³.

Peirce însuși scria: „știința semioticii are trei ramuri. Prima este numită de Dans Scott *gramatica speculativă*. Noi o putem numi gramatica pură. Sarcina ei este să stabilească ceea ce trebuie să fie adevărat despre simbolul folosit de fiecare rațiune științifică în legătură cu care ea poate încorpora vreun înțeles (*Meaning*). A doua este logica propriu-zisă, știința a ceea ce este cvasinecesar adevărat, a ceea ce semnifică orice rațiune științifică legat de ceea ce poate stăpîni bine despre obiect . . . A treia . . .

²⁰ *Ibidem*, p. 99—100.

²¹ *Ibidem*, p. 100.

²² *Ibidem*, p. 100.

²³ K.-O. Apel, *Szientismus oder transzendente Hermeneutik (Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus, în culegerea: Hermeneutik und Dialektik, I, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1970, p. 285. Pe aceste temeiuri, Apel încearcă „transformarea semiotică a filosofiei transcendentale” (Ibidem p. 114 urm.), un fel de „pragmatică a limbajului”, necesară „unei critici și sinteze multilaterale a filosofiei transcendentele clasice și a logicii științei”. Ideile au fost dezvoltate de Apel într-o vastă operă de re-elaborare a hermeneuticii în *Transformation der Philosophie* (2 vol., 1973), *Sprachpragmatik und Philosophie* (1976).*

eu o numesc *retorică pură*, a cărei sarcină este de a stabili legile prin care în orice rațiune științifică un semn dă naștere altuia"²⁴. Evident, formularea nu-i prea clară, dar ideea a „trei ramuri” ale semioticii decurge nu numai de aci, ci nemijlocit din concepția despre natura și funcția triadică a semnului (așa cum am văzut mai sus).

O altă latură a semioticii lui Peirce o constituie discuția despre tipologia semnelor. El prezintă „trei trichotomii ale semnelor”, după: semnul ca atare, relația semnului cu „obiectul” și relația semnului cu „interpretantul”: 1) semnul ca atare poate fi: calitativ, unic, general; 2) după relația cu obiectul poate fi: iconic (*icons*), index, simbol; 3) după relația cu subiectul poate fi: termen, propoziție, raționament²⁵.

„Trichotomia” cea mai importantă rămâne evident, cea de-a doua, îndeosebi forma iconocității. „*Icons*” este „un semn care se atribuie obiectului pe care îl denotă numai în virtutea caracterelor sale proprii, pe care le posedă întocmai, chiar dacă vreun astfel de obiect există sau nu actualmente”; aceasta spre deosebire de *index* (care „ar pierde caracterul ce-l face semn, dacă obiectul a fost îndepărtat”) și de *simbol* (care „ar pierde caracterul pe care-l remite un semn, dacă nu ar exista un interpret”)²⁶.

Un semn „poate fi *iconic*, adică poate reprezenta obiectul său în principal prin similaritatea sa, nu prin modul său de a fi”²⁷. Aci, ceea ce s-a numit „aplicarea denotativă” a unui semn spre deosebire de „funcția reprezentativă”²⁸ apare în cea mai mică măsură. Căci „semnele iconice” (*icons*) sînt caracterizate „prin capacitatea lor de a „zugrăvi” semnificația, cum ar fi hărțile, tablourile, fotografiile”²⁹.

Prin elaborarea modelului peircean de semiotică s-au deschis, incontestabil, noi perspective în logica modernă și în dezvoltarea

²⁴ Ch. S. Peirce, *Op. cit.*, p. 99.

²⁵ *Ibidem*, p. 101—104.

²⁶ *Ibidem*, p. 102, 104.

²⁷ *Ibidem*, p. 105.

²⁸ G. Deladelle, *op. cit.*, p. 98.

²⁹ P. Miclău, *Semiotica lingvistică*, Editura Facla, 1977, p. 20. Menționăm că, Peirce oferă o largă și complicată tipologie, sub unele aspecte mai mult de interes istoric (*Ibidem*, p. 106—119). El a dedicat „o muncă de o viață semioticii, care din nefericire nu a fost luată în seamă pînă de curînd”. (D. Chițoran, *Elements of English Structural Semantics*, Ed. didactică și pedagogică, 1973, p. 24).

însăși a lingvisticii și matematicii. În altă ordine de idei, Peirce inaugurează o modalitate nouă de a gândi, un nou stil, desprinzându-se de mediul încărcat de empirism al filosofiei anglo-saxone și americane. Nu este întâmplătoare deloc influența sa în gândirea contemporană, interesul pe care l-a determinat chiar în medii cu tradiție teoretică puternică, cum sînt cele din Germania, Franța, Olanda³⁰.

2. PRAGMATISMUL AMERICAN DE LA JAMES LA DEWEY

În continuarea „principiului lui Peirce”, dar într-o elaborare proprie, pornind de la rezultatele psihologiei moderne îndeosebi, William James (1842—1910)¹ a întemeiat pragmatismul ca metodă și „teorie genetică a adevărului”. Așa cum spunea James însuși, pragmatismul constă esențialmente „în mlădierea tuturor teoriilor

³⁰ Menționăm că, pe fondul unei veritabile „Peirce-Forschung”, s-a desfășurat un: *Peirce-Kongress in den Niederlanden* (18—20 iunie 1976), iar la cel de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 27.08.—2.09.1978) și-a desfășurat activitatea: *Charles S. Pierce-Society*, cu o tematică actuală a epistemologiei (*Wissenschaftstheorie*), avînd între participanți pe K.-O. Apel (Frankfurt).

¹ Lucrări principale: *Principiile psihologiei* (*The Principles of Psychology*, 2 vol., 1890); *Voința de a crede* (*The Will to Believe*, 1897); *Varietățile experienței religioase* (*The Varieties of Religious Experience*, 1902); *Pragmatismul. Un nume nou pentru un lucru vechi* (*Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907); *Universul pluralist* (*A Pluralistic Universe*, 1909); *Înțelesul adevărului* (*The Meaning of Truth*, 1909); *Introducere în filosofie* (*Some Problems of Philosophy*, 1911); *Essays in Radical Empiricism* (1912); *Correspondența lui James* (*Letters of William James*, 2 volume, 1920); *Culegere de eseuri și recenzii* (*Collected Essays and Review*, 8 vol. 1920); *Scrisori alese ale lui James* (*The Selected Letters of W. James*, ed. by E. Hardwick, 1961).

Adăugînd la acesta substanțiala elaborare *Pragmatic and Pragmatism* (în: *Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. M. Baldwin, vol. II, 1902), menționăm existența unei bibliografii cvasicomplete, în: *The Writings of William James*, Ed. by John J. McDermott, Random House, New York, 1967, pp. 811—858.

Asupra lui James (din larga literatură ce s-a scris pînă acum): E. Boutroux, *W. James* (1911); C. Stumpf, *W. James nach seinen Briefen* (1928); R. B. Perry, *The Thought and the Character of W. James* (2 vol., 1935); H. Schmidt, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei J. James* (1959). Alte lucrări importante vor fi semnalate pe parcurs, îndeosebi tratate de istoria filosofiei.

și a tuturor credințelor noastre după valoarea lor instrumentală"; a cere filosofiei să devină pragmatică, înseamnă a o transforma „într-o teorie generală a acțiunii umane”².

a. *Pragmatismul ca metodă*. Filosofia lui James vrea să fie o filosofie a concretului, opusă filosofiei speculative a idealismului neohegelian englez, cunoscut sub denumirea de „idealismul absolut”.

Concretul, după James, este „individualul real” și el este obiectul științei. James — scrie Boutroux — „arăta că orice filosofie își are rădăcina în viață, nu însă în cea colectivă sau impersonală a umanității... ci în viața concretă a individului, singura care există n mod veritabil”³. De aceea, este nevoie de un „empirism radical”, care să integreze toate elementele experienței, lichidând atât „reziduurile” filosofiei speculative cât și modalitatea de rămânere la lucrurile experienței (specifică empirismului tradițional). În „noul” empirism, relația primează asupra lucrurilor.

James conștientiza astfel marea noutate a științei vremii: dominarea conceptelor de relație și funcție, pe care el o interpreta însă în direcția unui relativism tot așa de radical ca și empirismul pragmatist.

În opoziție cu direcția criticistă din filosofia modernă, James susține că filosofia „refuză” să înceapă prin critica mijloacelor de cunoaștere, căci „ea s-a aruncat, direct, în *medias res*, a pretins să probeze posibilitatea științei, făcînd-o”⁴. Prima trăsătură a filosofiei sale este orientarea ei „antiacademică”, „antioficială”, întrucît „ea se adresează tuturor, vorbește limbajul tuturor”⁵.

Autorul *Pragmatismului* critică maniera construcției de mari sisteme și pledează pentru o filosofie „deschisă”, dar numai în perspectiva idealismului. James elaborează o nouă variantă a idealismului empirist. Ideea esențială a „metafizicii” sale este „identificarea realității cu experiența”, adică cu viața intimă a conștiinței⁶. Este de menționat că *Principiile psihologiei* ale lui

² W. James, *G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy* („Journal of Philosophy”, N° 13, 1906), în: G. Papini, *Le Crépuscule des philosophes*, E. Chiron, Paris, 1922, p. VI, IX. Mai radical decît James, italianul Papini considera pragmatismul ca „o tendință de a ne elibera de filosofi” (*Ibidem*, p. XVI).

³ É. Boutroux, *William James*, A. Colin, Paris, 1912, p. 2.

⁴ *Ibidem*, p. 65—66.

⁵ *Ibidem*, p. 131—132.

⁶ *Ibidem*, p. 135—136.

James marchează înscrierea psihologiei pe făgașul experimentalismului⁷.

Așa cum s-a observat, important pentru James este, în primul rând, „sentimentul experimental al individului”; el crede că exigențelor „trebuie să le răspundă realității”⁸. Pentru el nu există „un substrat neschimbător al eului”; totodată, el „refuză să studieze ceea ce, într-un mod sau altul, nu a fost dat conștiinței”⁹. Hegelismul îi apare ca „absolut steril”, influența determinantă fiind cea a empirismului lui Mach¹⁰. Ultimele reflecții (mai ales cele ce se ocupă de „experiență religioasă”), merg spre o filosofie care „va fi totodată experimentală și mistică, va uni experiența precisă a faptelor și experiența religioasă”¹¹.

„Empirismul radical” implică alunecarea spre iraționalism. Sub influența lui Bergson, James devine un *antiintellectualist*. El abandonează accentele de neocriticism din *Introducere în filosofie* și merge spre un „monism vitalist”¹².

Nu întâmplător Bergson preciza (în *Introducere* la traducerea franceză a lucrării lui James, *Pragmatismul*) că esența concepției lui James asupra adevărului constă în următoarele: „în timp ce pentru alte doctrine un adevăr nou este o descoperire, pentru pragmatism el este o invenție”¹³. Sub influența lui Bergson, James a combătut raționalismul clasic, în special teoria clasică despre natura rațională a abstracțiilor științifice.

Pentru pragmatism, importante sînt rezultatele practice ale ideilor noastre; o idee este adevărată dacă are consecințe utile, dacă duce la rezultate efective în experiență. Aceasta înseamnă că, după James, adevărul unei *idei* (adică al unei cunoștințe) se creează în procesul verificării ei. Geneza adevărului coincide astfel cu verificarea, ceea ce duce la negarea veritabilei geneze a adevărului unei idei pe calea reflectării sau a constructivismului gîn-

⁷ Psihologia lui James se deosebește de cea a lui Wundt: latura fiziologică are importanță, dar el face o descriere funcțională a conștiinței și a „curenților” acesteia. O asemenea psihologie „s-a numit activistă”, întrucît insistă asupra fenomenelor de acțiune.

⁸ J. W a h l, *Vers la concret. Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine*, J. Vrin, Paris, 1932, p. 14.

⁹ *Ibidem*, p. 15, 21.

¹⁰ *Ibidem*, p. 50, 51.

¹¹ *Ibidem*, p. 93.

¹² *Ibidem*, p. 117.

¹³ Vezi *Introduction*, la W. James, *Le pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1912, p. 11

dirii și la ancorarea în relativism, și, în ultimă instanță, în subiectivism.

Deci, pragmatismul apare ca o reacție împotriva teoriilor raționaliste, împotriva „adevărului absolut”, contra „dogmatismului și transcenderii”, fiind înrudit cu empirismul. „Cu pragmatismul deci o teorie devine un instrument de cercetare, în loc de a fi un răspuns la o enigmă și o încetare a oricărei cercetări... Cum el nu are nimic nou în sine, el se acordă cu un mare număr de vechi tendințe ale filosofiei. El se acordă, de exemplu, cu nominalismul, făcând apel la faptele particulare; cu utilitarismul, prin importanța pe care o dă laturii practice a problemelor; cu pozitivismul prin disprețul pentru soluțiile verbale, pentru problemele fără interes și pentru abstracțiile metafizice. În măsura în care are și asemenea afinități cu tendințele *antiintelectualiste*, pragmatismul se ridică înarmat împotriva pretențiilor raționalismului”¹⁴. El nu se decide pentru nici o soluție particulară, „nu are dogme și toată doctrina lui se reduce, pentru început, la metoda sa”¹⁵.

Astfel, pentru James pragmatismul este înțeles mai mult ca metodă decât ca o concepție filosofică, „o metodă care permite să rezolvi controverse metafizice care altfel ar putea să rămână interminabile”¹⁶. Pentru noi arată James, „o idee nu are nici o semnificație în afara semnificației practice”¹⁷.

„Pragmatismul — scrie James — întoarce spatele cu fermitate și odată pentru totdeauna multor obișnuințe statornicite, scumpe filosofilor de profesie”¹⁸. James amintește aici exemplul „coridorului”, dat de G. Papini: „Pragmatismul ocupă în mijlocul teoriilor noastre poziția unui coridor dintr-un hotel. Numeroase camere dau în acest coridor. Într-una poate fi găsit un om lucrând la un tratat în favoarea ateismului, în cea de alături, o persoană rugându-se în genunchi pentru a obține credința și curajul, în cea de-a treia un chimist, în cea următoare un filosof elaborând un sistem de filosofie idealistă; în timp ce în a cincea, unul este pe cale de a demonstra imposibilitatea metafizicii. *Toți acești oameni utilizează în orice caz coridorul. Toți trebuie să treacă prin el pentru a se întoarce fiecare acasă, pe urmă pentru a ieși*”¹⁹.

¹⁴ W. J a m e s, *La pragmatisme*, p. 63.

¹⁵ *Ibidem*, p. 64.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ *Ibidem*, p. 59.

¹⁸ *Ibidem*, p. 61.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

Prin toate acestea, pragmatismul reduce filosofia doar la o simplă metodă, neagă în ultimă instanță rolul ei de concepție despre lume, despre natură și univers și o definește în funcție de temperamentul celui care a scris-o. Mai mult, susținând că „este posibil ca pragmatismul să realizeze un acord fericit între concepțiile empiriste și aspirațiile religioase ale umanității”²⁰, James caută o împăcare a științelor cu religia.

James sublinia „caracterul larg” al pragmatismului, afirmând că „pragmatismul acceptă tot: el acceptă logica, acceptă simțurile și consimte să țină seama de experiențele cele mai umile, cele mai particulare. Dacă experiențele mistice pot să aibă consecințe practice, el le va accepta. Și — dacă Dumnezeu poate fi recunoscut acolo — pragmatismul va accepta un Dumnezeu care ar locui în mijlocul însuși al fenomenelor particulare!”²¹.

Prin aceasta, pragmatismul urmărește „utilul”, căutând să justifice „împăcarea” științei cu religia, ceea ce îl duce la încercarea de subminare a bazelor științifice ale materialismului.

b. Pragmatismul ca o teorie a adevărului. James argumentează pe larg că pragmatismul este, în al doilea rând, o „teorie genetică a adevărului”, legată strâns de metoda sa. „În rezumat, scrie James, pragmatismul nu este numai o metodă, cu toate că mai întâi aceasta este, ci o teorie genetică a adevărului luată în înțelesul lui real”²².

Pragmatismul — scrie James — se leagă strâns de fapte, de realitatea concretă; el studiază adevărul în lucrarea lui însuși, pe cazuri particulare pe care le generează după aceea. Adevărul pentru el devine un nume generic, rezumând *idei de toate felurile, dar de o valoare practică definită, care sînt active în experiență*. Pentru raționalism, adevărul rămîne simplă abstracție... În timp ce pragmatismul încearcă să arate în detaliu de ce trebuie să ne înclinăm înaintea lui, raționalismul nu știe nici să recunoască datele concrete de unde provine abstracțiunea sa! Ne acuză de a nega adevărul, în timp ce noi nu am făcut decît să căutăm motivele pentru care sîntem atașați lui și pentru care trebuie totdeauna să rămînem atașați”²³.

Metoda pragmatistă duce la teoria adevărului, iar teoria despre adevăr se sprijină pe metodă. Prin această nouă teorie a ade-

²⁰ *Ibidem*, p. 77.

²¹ *Ibidem*, p. 86.

²² *Ibidem*, p. 74.

²³ *Ibidem*, p. 76.

vărului, James a impus filosofia contemporană și o anumită polemică cu raționalismul. El și-a dat seama de reacția pe care o va provoca: „nu mă îndoiesc să văd teoria pragmatistă a adevărului trecând prin trei etape tradiționale, care fac însăși cariera unei doctrine. Fiecare doctrină nouă începe prin a fi atacată și calificată ca absurdă, apoi se admite că ea este adevărată, dar de un adevăr prea evident și fără nici un interes, și termină prin a fi recunoscută atât de importantă, încât adversarii ei pretind că ar fi descoperit-o ei înșiși”²⁴.

Pentru a preciza, James spune: „a poseda gândiri adevărate înseamnă, vorbind la propriu, a poseda instrumente prețioase pentru acțiune”²⁵. După James, în *planul verificării* numai ideile ne spun care sînt folositoare sau invers, iar omul trebuie să încerce să le cunoască; aceasta înseamnă că *adevărul unei idei* nu se determină ținînd seama de valoarea ei în sine sau originea ei, ci ea depinde de efectele pe care le provoacă și ideea poate fi considerată adevărată după ce s-a făcut verificarea ei. „Adevărat — scrie — James — înseamnă verificat sau verificabil”; adevărul „este un *eveniment* care se produce pentru o idee. Aceasta devine adevărată prin oarecare fapte sigure. Ea își cîștigă *veracitatea* sa printr-o muncă ce s-a efectuat, printr-un lucru care se verifică prin el însuși, verificarea fiind scopul și rezultatul lui”²⁶.

Reiese astfel clar că, după James, adevărul se creează în procesul verificării. Există însă și adevăruri acceptate; din această cauză, verificările sînt și ele de două feluri: verificări directe și indirecte.

Pentru adevărurile acceptate, James arată că mărturia împrejurărilor este suficientă și nu mai avem nevoie de verificare directă. „Dacă totul concordă cu ideile noastre (anturajul obiectului) ne dispensăm de verificare, și evenimentele obișnuite ne dau cu totul dreptate”²⁷.

De aceea, arată James, adevărul trăiește, în cea mai mare parte a timpului, pe credit. „Gîndurile și ideile noastre au curs atîta vreme cît nimeni nu le refuză; întocmai ca și biletele de bancă, atîta vreme cît nimeni nu le refuză, ele trăiesc pe credit. Așa cum biletele de bancă presupun o rezervă metalică fără de

²⁴ *Ibidem*, p. 182.

²⁵ *Ibidem*, p. 186.

²⁶ *Ibidem*, p. 185.

²⁷ *Ibidem*, p. 190

care întreg ritmul financiar s-ar prăbuși, tot așa adevărurile presupun o verificare, confruntarea directă cu faptele"²⁸.

Trebuie să precizăm aci „că pragmatismul nu ia noțiunea de *practic* în înțelesul de *opus teoreticului*, ci îi dă un sens mult mai cuprinzător. O idee poate avea consecințe practice, nu numai pentru acțiunea noastră, ci și în cazul când ne ajută să învingem greutățile de natură teoretică. Așadar, practicul nu e numaidecât opusul abstractului, al generalului, — o idee putînd avea consecințe utile și în domeniul teoreticului. Principalul lucru e să aibă consecințe utile fie pentru cercetarea, fie pentru acțiunea noastră, și să rămînă pururea abstractă"²⁹.

Așa cum scria însuși James, „este o necesitate pentru noi de a găsi o teorie care să poată să funcționeze. Nimic nu este mai dificil de găsit, pentru că trebuie ca teoria noastră să fie o linie de unire între adevărurile anterioare și oarecare date noi ale experienței. Trebuie să deranjeze cît mai puțin bunul simț și credințele deja fixate. Trebuie, din alt punct de vedere, să ne conducă la un termen care să fie un fapt, sau un obiect sensibil și susceptibil de a se verifica cu precizie. A «funcționa» înseamnă pentru o teorie a face și una și alta din aceste lucruri"³⁰.

Ca urmare a acestei poziții, pragmatismul s-a ridicat împotriva teoriilor „absolutiste” ale filosofiei raționaliste, teorii care duceau la conceperea metafizică a adevărului. Prin aceasta, pragmatismul a încercat să lege teoria adevărului de contextul concret al experienței: „pe scurt, cuvîntul «adevăr» — scria James — nu este pentru noi decît un nume colectiv rezumînd procese de verificare, absolute, ca «sănătate, bogăție, forță». Adevărul este un lucru care se face, ca și sănătatea, bogăția și forța, în cursul experienței noastre"³¹.

După cum observăm, în concepția lui James procesul cunoașterii este răsturnat, deoarece, în realitate, geneza adevărului unei idei are loc în cadrul procesului reflectării sau pe calea constructivismului gîndirii.

Prin teoria sa, James angajează relativismul, pentru că adevărul este pus mereu în dependență de condițiile empirice și depinde de subiectul care îl verifică. De aici reiese că: 1) adevărul nu este obiectiv, impersonal, ci este adevărul fiecăruia (depinde

²⁸ *Ibidem*, p. 190—191.

²⁹ N. Tatu, *William James*, Op. cit., p. 322.

³⁰ W. James, *Op. cit.*, p. 198.

³¹ *Ibidem*, p. 200.

de subiectul vericator) și 2) tot ce este verificat practic și considerat ca util este adevărat.

Din păcate însă, nu tot ce este util este și adevărat. Analiza critică a tezei pragmatiste „adevărul este util” nu justifică însă o atitudine negativistă față de problematica pusă de pragmatism. „Cert este, de la început, că raportul dintre adevăr și utilitate nu este el însuși o pseudoproblemă; într-o manieră specifică, conceptul de «utilitate» intră în contextul filosofiei marxiste nu ca o categorie «pragmatistă», ci ca o categorie «pragmatică», ce completează orice discuție gnoseologică, epistemologică, semiotică”³². Respingerea soluției pragmatiste nu trebuie să ducă la respingerea utilității și, prin aceasta, a oricărui considerent de natură pragmatică.

În teoria cunoașterii este necesar să se facă distincția între adevăr și criteriul adevărului. Pragmatistii afirmă că acțiunea de verificare creează adevărul. Dar actul verificării, practica, nu creează adevărul; el stabilește și determină adevărul dacă există un acord între ceea ce se afirmă sau se neagă în enunțurile despre stările reale de fapt.

Adevărul sau falsul unui enunț este deci diferit de cunoașterea adevărului sau falsității acelui enunț, este independent de actul verificării, deși cunoașterea și determinarea adevărului sau falsității unui enunț nu se poate face decât prin verificare. „Cunoașterea poate fi utilă din punct de vedere biologic, utilă omului în practică, pentru conservarea vieții, pentru conservarea speciei, numai dacă ea ne reflectă adevărul obiectiv, independent de om. Pentru materialist «succesul» practicii omenești face dovada concordanței dintre reprezentările noastre și natura obiectivă a lucrurilor pe care le percepem. Pentru solipsist este considerat «drept succes» tot ce-mi trebuie mie în practică, aceasta putând fi considerată independent de teoria cunoașterii”³⁴.

Dar trebuie să recunoaștem și unele merite incontestabile ale lui James și ale teoriei sale filosofice. Astfel, autorul *Pragmatismului* a combătut filosofia speculativă și a făcut legătura între activitatea teoretică și nevoile practicii. Totodată, el a scos în evidență importanța verificării practice a ipotezelor, a subliniat ideea

³² *Ibidem*, p. 208.

³³ D. M. Bîrliba, *Adevăr și utilitate la William James*, în „Analele Universității București”, Seria Filosofie, Anul XIX, nr. 2, 1970, p. 146.

³⁴ V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, p. 139.

relativității adevărului (legată de relativitatea verificării) și a dezvoltat funcția activă a cunoașterii³⁵.

Trebuie precizat însă că „empirismul radical” este o formă a idealismului gnoseologic, care denaturează dialectica procesului complex și contradictoriu al cunoașterii, exagerând rolul treptei senzoriale și diminuând valoarea gândirii teoretice, a aparatului conceptual al științei moderne, bazat în esență pe reflectare și discursivitate. Avem de-a face cu o confuzie între valori teoretice (adevărul) și valorile etice (utilul), ceea ce duce la negarea obiectivității adevărului.

Astfel, punctul de vedere al practicii este numai aparent și punctul de vedere al pragmatismului, deoarece acesta din urmă nu acceptă rolul practicii social-istorice și se opune dialecticii cunoaștere-acțiune, de pe pozițiile unui empirism idealist, aflat în totală contradicție cu spiritul constructivist al științei moderne.

Lupta împotriva concepțiilor cu pretenții la „absolute” (sisteme închise) se încheie astfel nu în dialectică, ci în relativism și subiectivism. Pragmatismul se opune deci dialecticii și materialismului, analizele sale, utile pentru înțelegerea procesului cunoașterii desfășurate la nivelul individului concret, ducând la un idealism pluralist cu consecințe fideiste.

c. În forma pe care i-a dat-o John Dewey (1859—1952)³⁶, pragmatismul s-a numit instrumentalism. Aceasta întrucât pentru De-

³⁵ vezi: A. I. Boboc, *Pragmatismul lui W. James*, în „Analele Universității București”, Seria Filosofie, nr. 2, 1971, p. 83. Menționăm că și alte părți ale acestui studiu au stat la baza elaborării de față.

³⁶ *Lucrări principale: Kant și metoda filosofică (Kant and philosophy Method, 1884); Suflet și corp (Soul and Body, 1886); Psychology (1887); Contururile teoriei critice a eticii (Outlines of a Critical Theory of Ethics, 1891); Autorealizarea și idealul moral (Self-Realization as the Moral Ideal, 1893); Educația și etică (Education and Ethics, 1898); Școala și societatea (The School and Society, 1900); Postulatul empiricismului nemediat (The Postulat of Immediate Empiricism, 1905); Realitatea ca experiență (Reality as Experience, 1906); Principiile morale ale educației (Moral Principles in Education, 1909); Democrația și educație (Democracy and Education, 1916); Reconstrucția și filosofie (Reconstruction in Philosophy, 1920); Experiență și natură (Experience and Nature, 1925); În căutarea siguranței. Studii despre relația dintre cunoaștere și acțiune (The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action, 1929); De la absolutism la experimentalism (From Absolutism to Experimentalism, în: Contemporary American Philosophy, II, 1930); Filosofie și civilizație (Philosophy and Civilization, 1931); Artă ca experiență (Art as Experience, 1934); Liberalism și acțiune socială (Liberalism and Social Action, 1935); Logica: Teoria anchetei (Logic: the Theory of Inquiry, 1938); Condițiile logice ale*

wey: „gîndirea este numai un instrument pentru acționare. Omul începe abia atunci să gîndească, cînd se izbește de greutăți materiale, care trebuie să fie învinse. De aceea, ideea are o valoare instrumentală (*Instrumentalismus*), este o funcție rezultată din experiența activă și destinată acesteia. Valoarea unei idei se află în întregime în consecințele ei; adevărul este în cele din urmă numai o formă a binelui”³⁷.

Recunoscînd că se originează la Peirce, dar că se și delimitează de acesta, Dewey sugera ideea unei întrebuintări inedite a ideii critice: „marea similitudine existentă între Imm. Kant și Ch. Peirce rezultă din faptul că, așa cum Kant căuta să stabilească legea rațiunii practice în domeniul lui *a priori*, Peirce a urmărit să interpreteze conceptele universale (adică *a priori* — *n.n.*) în domeniul experienței”³⁸.

Chiar în forma „empirismului radical”, pe care a luat-o la James, pragmatismul se deosebește de empirismul clasic modern.

Dewey aprecia că „pragmatismul se înfățișează el însuși ca o extensiune a empirismului istoric, dar diferențiat în mod fundamental, întrucît el insistă nu asupra fenomenelor-antecedente, ci asupra fenomenelor-consecință, nu asupra precedentelor ci asupra posibilităților de acțiune. Această schimbare de viziune este aproape revoluționară prin consecințele ei”³⁹.

Tratării științifice a moralității (Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality, 1946).

Menționăm existența „Fundatiei J. Dewey” și a Centrului de studiere a operei lui Dewey. *Asupra lui Dewey: Philosophen-Lexikon*, I, 1949, p. 239—241, *The Philosophy of John Dewey* (ed. by P. A. Schilpp, 1939). O bibliografie la zi se află în: J. Dewey, *Democrație și educație*, Editura didactică și pedagogică, București, 1972, p. VII—XXI, studiu introductiv, tabel cronologic, note și comentarii de N. Sacaliș și V. Nicolescu. Sub îngrijirea lui V. Nicolescu, avem în românește și: J. Dewey, *Trei scrieri despre educație* (Editura didactică și pedagogică, București, 1977), ediție ce cuprinde, de asemenea, o bibliografie la zi, inclusiv a traducerilor în românește (p. 249—286). Considerăm studiile introductive ce însoțesc aceste traduceri drept cele mai bune sinteze și exegeze pe care le avem la noi pînă acum asupra operei și personalității lui J. Dewey.

³⁷ J. M. Bochénski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 2, Aufl., Franke Verlag, Bern u. München, 1951, p. 130.

³⁸ J. Dewey, *The Development of American Pragmatism*, în vol.: *Philosophy and Civilization*, Minton, Balch and Co., New York—London, 1931, p. 15.

³⁹ *Ibidem*, p. 24. În contrast cu asociaționismul mecanicist, Dewey a susținut, încă de timpuriu (*The Metaphysical Assomtions of Materialism*, 1881), că sufletul nu se reduce la un simplu fenomen fizic și că, deși trebuie conceput ca o „substanță metafizică”, nu este totuși o substanță separată de lumea fi-

Ca și orice pragmatism, „instrumentalismul” face uz de psihologia gândirii și se delimitează de raționalism printr-un antiraționalism *sui-generis*, solidar cu un empirism ce rupe pragurile gno-seologicului și se revarsă în etic. „Funcțiile gândirii și ale inteligenței — scria Dewey — nu constau în reproducerea strictă a ceea ce există în mediul ambiant, ci mai degrabă în găsirea căii prin care pot fi stabilite în viitor relațiile cele mai profitabile și efective cu acestea”⁴⁰.

Logica însăși ca „teorie a cercetării” (*Theory of Inquiry*) trebuie, după Dewey, să se despartă de logica tradițională și să acționeze ca „organ al anchetei”, adică să considere că „formele logice ajung la obiect numai dacă acesta din urmă este supus unei anchete controlate”⁴¹.

„Ancheta” însăși este „transformarea controlată sau dirijată a unei situații nedeterminate într-o situație atât de determinată în distincțiile și relațiile sale constitutive încât ea convertește elementele situației originare într-un tot unificat”⁴². Așa cum s-a observat, pentru Dewey „nu există discontinuitate între logică formală și metodologie, și, cu atât mai puțin, între una sau alta și psihologie. Toate se află în continuitate prin și cu ancheta”⁴³.

Dewey desfășoară programul unei reconstrucții a logicii pentru nevoile comportamentului și acțiunii, contribuind la dezvoltarea contemporană a logicilor aplicate. Reducerea întregii sfere a judecării la forma judecăților existențiale înseamnă însă și o renunțare la autonomia valoricului și, pe un alt plan, ancorarea în sfera realizărilor valorice, în contextele experienței și ale comportamentului concret⁴⁴.

zică (Vezi: Ph. Smith, *The Development and Formulation of John Dewey's Theory of Mind*, în „International Philosophical Quarterly”, 15, No 4, 1976, p. 275 urm.).

⁴⁰ J. Dewey op. cit. p. 30.

⁴¹ J. Dewey, *La théorie de l'enquête*, P.U.F., Paris, 1967, p. 165.

⁴² *Ibidem*, p. 169. În perspectiva acestei „logici a anchetei”, Dewey pune unele probleme reale ale interacțiunii dintre logică și comportament, interesante pentru o teorie a acțiunii (Vezi: J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Beacon Press, Boston, 1957, p. 77—102).

⁴³ G. Deledalle, *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁴ Ca și în alte domenii, și în cel axiologic Dewey „va face din experiență un concept explicativ cheie”, valoarea este „un aspect al interacțiunii imediate, existențiale dintre organism și mediu. Dincolo de acest teren al experienței nu se poate pune nici o problemă de valoare și de validare a unei teorii a valorilor” (N. Secaliș — V. Nicolescu, *John Dewey — o perspectivă critică*, în: J. Dewey, *Democrație și educație*, Editura didactică și pedagogică București, 1972, p. XXXVIII—XXXIX).

În ceea ce privește alte aspecte ale operei lui Dewey, menționăm contribuțiile sale în etică, estetică, pedagogie și teoria socială, desfășurate sub genericul importanței vieții sociale și a încrederii în puterea educației. Dincolo de ceea ce se numește „naturalismul” său, Dewey susține că „mediul social formează dispoziția mintală și emoțională a indivizilor, prin angajarea lor în acțiuni care stimulează și întăresc anumite impulsuri, care au anumite scopuri și duc la anumite consecințe”⁴⁵.

Evident, Dewey rămâne în limitele unui idealism biologism, nu sesizează autonomia relativă a socialului și primatul factorilor materiali în structura vieții sociale. Aceasta nu trebuie să conducă însă la neglițarea laturii de critică justificată a mecanicismului și contemplativismului și la punerea unor probleme reale ale logicii și filosofiei acțiunii.

Pe fondul unor preocupări serioase de teoria acțiunii și de psihologie socială s-a afirmat George Herbert Mead (1863—1931)⁴⁶, despre a cărui filosofie s-a spus că „participă totodată la behaviorism și pragmatism”; folosind, ca și Dewey, rezultatele evoluționismului, Mead insistă însă „asupra originii sociale a spiritului și asupra caracterului social al actului”⁴⁷.

Ca și la Wundt, individul nu se poate afirma ca atare decât în viața socială. Individul „nu-și sesizează propriul său eu decât adoptând atitudinea grupului social la care aparține. El trebuie să devină o ființă socială pentru a deveni el însuși”⁴⁸.

Fără să se circumscrie întru totul pragmatismului, Charles W. Morris (n. 1901)⁴⁹ rămâne un lingvist cu multiple preocupări filosofice. Principala lui realizare se situează pe linia deschisă de

⁴⁵ J. Dewey, *Democrație și educație*, p. 16.

⁴⁶ Lucrări principale: *Filosofia prezentului* (*The Philosophy of the Presents*, 1932); *Individualitate și societate* (*Self and Society*, 1934); *Dezvoltările gândirii în secolul al XIX-lea* (*Movements of Thought in the Nineteenth Century*, 1936); *Filosofia actului* (*The Philosophy of the Act*, 1938). Ca și Dewey, Mead se leagă de ceea ce s-a numit „Chicago School” și rămâne, deși printr-o operă neîncheiată, fragmentară, un deschizător de drumuri noi, ca și Peirce, numai că pe alt plan.

⁴⁷ G. Deledalle, *Op. cit.*, p. 169.

⁴⁸ G. H. Mead, *Movements of Thought*, p. 168. Apud: G. Deledalle, *Op. cit.*, p. 170.

⁴⁹ *Lucrări principale: Foundation of the Theory of Signs* (1938); *Signs, Languages and Behaviour* (1950); *Aesthetics, Signs and Icons* (1965).

Peirce *semioticii*. Într-o formă expresă, analiza amplă a „semiozei” propusă de Morris a încetăţenit împărţirea disciplinelor semioticii în sintaxă, semiotică şi pragmatică⁵⁰.

3. ALTE FORME (F. C. S. SCHILLER; G. PAPINI; H. VAHINGER)

Pe teren anglo-saxon, pragmatismul a fost reprezentat de F. C. S. Schiller; A. Sidgwick; H. W. Knox; H. Sturt şi alţii. Acesta din urmă a fost editorul „manifestului pragmatist” din 1902, intitulat *Personal Idealism*, expresie a așa-numitei „Societăţi filosofice de la Oxford” (întemeiată în 1898). Orientarea a fost de la început împotriva „naturalismului” şi a „absolutismului” (filosofia speculativă) şi s-a legat de ideea că „pragmatismul este mai puţin o doctrină” şi „mai mult o atitudine particulară decât o atitudine care s-ar putea lega cu vreun conţinut doctrinar posibil”¹.

Reprezentantul principal al pragmatismului englez este Ferdinand Canning Scott Schiller (1864—1937)².

Filosofia acestuia „se orienta spre un idealism romantic şi personal şi voia să pună accentul pe factorul subiectiv în logică şi ştiinţă; el a avut însă neşansa de a nu susţine aceste teze acolo unde ar fi trebuit”³. Căci în mediul britanic de atunci, filosofia speculativă trecea printr-o criză şi se impunea cumva punctul de vedere al „filosofiei vieţii”. Aşa cum s-a observat, „filosofia ca teorie a vieţii este o chestiune practică, nu teoretică, şi acelaşi lucru e valabil şi pentru impulsul speculativ”⁴.

⁵⁰ Menţionăm că pragmatismul american a mai avut şi alţi reprezentanţi: Chauncey Wright (1830—1875); J. H. Tufts; A. W. Moore; W. Kilpatrick; C. I. Lewis; S. Hook; E. Nagel şi alţii.

¹ R. Metz, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien*, Zweiter Band, F. Meiner, Leipzig, 1935, p. 5.

² Lucrări principale: *Axiomele ca postulate* (*Axiomas as Postulates*, 1902); *Umanismul. Eseuri*: (*Humanism. Philosophical Essays*, 1903; ed. 2-a 1912); *Studii despre umanism* (*Studies in Humanism*, 1907; ed. 2-a 1912); *Plato or Protagoras?* (1908); *Formal Logic* (1912, ed. 2-a 1931); *Problemele credinţei* (*Problems of Belief*, 1924); *Tantalus sau viitorul omului* (*Tantalus or the Future of Man*, 1924); *Pragmatism* (în: *Encyclopedia Britanica*, ed. 14-a 1929); *Logica practică* (*Logic for Use*, 1929); *Adevărurile noastre umane* (*Our Human Truths*, 1939).

³ H. Schneider, *Histoire de la Philosophie américaine*, 2e éd., Gallimard, Paris, 1955, p. 407.

⁴ R. Metz, *Op. cit.*, p. 9.

Schiller însuși consideră principiul *homo-mensura* al lui Protagoras ca fundamental pentru filosofie. „Umanismul” este „cel mai simplu dintre punctele de vedere filosofice: el exprimă numai ideea că problema filosofică privește ființe umane care caută să înțeleagă umanul cu ajutorul resurselor spiritului uman”; scopul „umanismului” este „de a stabili realitatea libertății”⁵.

Pe acest fond, Schiller a criticat logica tradițională și raționalismul, căutînd să „umanizeze” logica. În fond, ca și James, el respingea constructivismul și apriorismul modern și ancora în relativism. Astfel, „vechile abstracții vor avea valoarea care trebuie: aceea de simple instrumente, de semnificații metodologice lipsite de autoritate absolută și valabile doar în limitele aplicabilității lor”⁶.

În varianta „umanismului”, dificultățile teoriei pragmatiste a adevărului s-au mărit considerabil. Mergîndu-se spre legarea logicii de viață, de comportament, se ajunge de fapt, la un alogism *sui-generis*, care vizează logicul ca atare, nu numai concepția raționalistă despre logică, așa cum ar părea la prima vedere. „Umanismul” dezvăluie implicațiile iraționaliste ale pragmatismului și, ca atare, criza acestei orientări „radicale” în teoria empirismului.

În varianta italiană, recunoscut ca autoritate de James însuși, s-a afirmat *Giovanni Papini* (1881—1956). Menționăm, de asemenea, pe *J. Vailati* (1863—1909) și *M. Calderoni* (1879—1914), care s-au distanțat însă de alogismul pragmatist în direcția analizei logice a limbajului.

Cunoscut îndeosebi prin alegoria „coridorului” (folosită în *Pragmatismul* lui James), *G. Papini* nu a fost numai un popularizator al ideilor pragmatiste, ci și unul care a vrut să radicalizeze aceste idei, cu o pornire destul de insolită pentru atitudinea filosofică.

Avem în vedere nu atît *Un om sfîrșit* (1912, editată de șapte ori numai în perioada 1912—1922), cît, mai ales, *Crepusculul filosofilor* (1905), carte în care, așa cum preciza James, Papini se

⁵ F. C. S. Schiller, *Études sur l'humanisme*, Alcan, Paris, 1909, p. 16, 498. Mai mult decît James, autorul citat reliefează „structura omenească a cunoștinței și relativitatea ei. El face din om pivotul și izvorul oricărei cunoștințe” (*N. Bagdasar, Teoria cunoștinței*, ed. II-a, Casa Școalelor, București, 1944, p. 248). În alți termeni, nu o filosofie a omului, ci o teorie a cunoașterii vrea să propună Schiller prin formula de „umanism”.

⁶ N. Tatu, *Filosofia anglo-americană*, în: *Istoria filosofiei moderne*, București, 1939, p. 342.

manifesta ca „pragmatistul cel mai radical care s-a putut afla”⁷. Căci înseamnă, totuși, „radicalism” (citește: nihilism) mărturisirea lui Papini că scopul cărții este „o tentativă de a elibera de filosofie și de filosofi” și de a proceda la o neașteptată detronare a marilor filosofi⁸.

Aici pragmatismul se dovedește din plin un adversar al filosofiei teoretice ca atare, al filosofiei ca disciplină autonomă, nu doar al filosofiei speculative.

O mențione aparte într-o discuție despre pragmatism merită, credem, operele unor gânditori germani, formați în spiritul teoriei filosofice clasice și, ca urmare, numai parțial aflați în matca pragmatismului. Amintindu-l pe Richard Müller—Freienfels (1882—1949)⁹, psiholog și filosof, apărătorul unei „psihologii a vieții”, ne vom opri (pe scurt, desigur) la Hans Vaihinger (1852—1933)¹⁰, autorul așa-numitului „fictionalism pragmatic”.

Intemeietor al revistei „Kant-Studien” (1896) și al celebrei „Kant-Gesellschaft” (1904), apoi, împreună cu R. Schmidt, editor al revistei „Annalen der Philosophie” (1919 urm.), Vaihinger a desfășurat o intensă activitate de exegeză asupra textelor kantiene, și ale filosofiei clasice în genere.

Își dau întâlnire în elaborările sale: Kant și Schiller, Schopenhauer și Fr. A. Lange, Nietzsche. Astfel se și explică înclinarea spre conceptul de ideal etic al lui Schiller și totodată conceperea

⁷ W. James, G. Papini et le mouvement pragmatiste en Italie, în: Giovanni Papini, *Le crépuscule des philosophes*, E. Chiron, Paris, 1922, p. V.

⁸ G. Papini, *Op. cit.*, p. XVI. Să eludezi raportarea firească la mari personalități ale filosofiei cu formulele: Kant — „un filistin mic-burghez”, care „nu poate fi iubit de un latin”; Hegel — „un profesor filistin și un poet romantic” (p. 3, 5, 50) este, totuși, expresia unei porniri împotriva filosofiei înșăși, ca valoare.

⁹ Lucrări principale: *Psihologia vieții* (*Lebenspsychologie*, 2 vol. 1916; ed. 2-a 1924); *Filosofia individualității* (*Philosophie der Individualität*, 1921; ed. 2-a 1922); *Psihologia științei* (*Psychologie der Wissenschaft*, 1936); *Omul și universul* (*Der Mensch und das Universum*, ed. 2-a 1949). Menționăm: R. Müller—Freienfels zum Gedächtnis (1950).

¹⁰ Lucrări principale: *Comentariu la Critica rațiunii pure a lui Kant* (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vol., 1881, 1892; ed. 2-a 1922); *Nietzsche ca filosof* (*Nietzsche als Philosoph*, 1902, ed. 5-a 1930); *Filosofia lui „Ca și cum”* (*Die Philosophie des Als-Ob* (1911, ed. 10-a 1927); *Pesimism și optimism* (*Pessimismus und Optimismus*, 1924); *Selbst biographie*, în: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (Bd. II, 1921, ed. 2-a 1923).

Asupra lui Vaihinger: H. von Noorden, *Der Wahrheitsbegriff in Vaihingers Philosophie des Als-Ob* (în „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. VII, 1953).

relativistă a valorilor și idealurilor ca „ficțiuni”, aflate în slujba dobândirii unui scop al vieții.

Vaihinger însuși mărturisea: „tratatele filosofice ale lui Schiller erau, ce-i drept, destul de grele pentru mine; inteligibilă însă și cu mare influență asupra gândirii mele a fost teoria lui Schiller despre instinctul jocului (*Spieltrieb*), ca element fundamental al creației artistice și al desfătărilor (*Geniessen*): căci în joc am recunoscut mai tirziu *Ca și Cum-ul* (*das Als-Ob*), ca nucleul ce însufletește înfăptuirea estetică și contemplarea”¹¹. Abia apoi (1874—1875), Lange i-a deschis calea către „problema metodică a ficțiunilor”; căci „Als-Ob, aparența, conștient-falsul joacă un mare rol în știință, în viziunea asupra lumii și în viață”; acestei „cercețări asupra ficțiunii” i-am dat, în 1877—1879, numele de „idealism pozitivist”, mai clar „pozitivism idealist”¹².

„Filosofia lui *Ca și Cum* (*Als-Ob*) are la bază teza că „gândirea” este originară numai un mijloc în lupta în jurul existenței concrete (*Dasein*) și astfel e numai o funcție biologică”; căci „toate desfășurările gândirii și configurațiile acesteia „apar” nu ca raționaliste, ci ca fenomene biologice”, pe care le numim „ficțiuni științifice, de recunoscut ca niște închipuiri conștiente numai prin caracterul lor *Als-Ob*”¹³.

Lumea existentă *Ca și Cum*, lumea „irealului”, este tot așa de veritabilă, pentru etic și estetic chiar mai veritabilă decât lumea în sensul obișnuit al cuvîntului real. Acea lume *Ca și Cum* etică și estetică, lumea irealului, este pentru noi, în cele din urmă, o lume a valorilor, care, îndeosebi în forma unei lumi religioase, se opune brusc în reprezentarea noastră lumii devenirii¹⁴.

Pe acest fond s-a spus că „orientării biologice a pragmatismului îi stă în preajmă sistemul unui filosof german, care dă, ce-i

¹¹ H. Vaihinger, *Wie die Philosophie des Als Ob entstand*, în: *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt. Bd. II, F. Meiner, Leipzig, 1921, p. 174. Acestea se petreceau în jurul anilor 1868—1870, cînd autorul, la Tübingen, asimila, de asemenea, influența lui Herder și a lui Darwin și Schopenhauer (al cărui pesimism „a constituit pentru mine conținutul de conștiință cel mai durabil și fundamental”) (*Ibidem*, p. 180).

¹² *Ibidem*, p. 189, 195.

¹³ *Ibidem*, p. 200, 201.

¹⁴ *Ibidem*, p. 201—202. Pentru „lărgirea și adîncirea acestui idealism pozitivist sau pozitivism idealist”, Vaihinger a editat, împreună cu R. Schmidt, începînd din 1919: *Anellen der Philosophie mit besonderer Rücksicht auf die Probleme der Als Ob Betrachtung*, prin care a vrut să se delimiteze între un „pozitivism al faptelor” și „punctul de vedere al idealului”, propus de Fr. A. Lange (*Ibidem*, p. 203).

drept, acestei doctrine o orientare idealistă: Filosofia lui Ca și Cum¹⁵. Căci, ca și la Mach și Avenarius, „scopul propriu și ultim al gândirii este acționarea și înlesnirea acționării”; întreaga „lume a reprezentării” este, din punct de vedere teoretico-gnoscologic, „un simplu instrument, care ne servește numai la a ne orienta mai bine în realitate”¹⁶.

Introducerea conceptului de „ficțiune” și examinarea întregii creații umane în lumina acestuia dă o notă aparte acestui „pozitivism”. Căci „ficțiunea este biologic eficace”, este „necesară” pentru individ cu titlu de ipoteză în urmărirea și atingerea unor țeluri; toate „conceptele fundamentale ale cunoașterii și existenței” — materie, atom, forțe, legi etc. — sînt „ficțiuni”¹⁷.

Acest concept devine astfel ruina „ficționalismului”.

În alți termeni, „pozitivismul critic” nu poate justifica o teorie a cunoașterii, deși semnalează corect imposibilitatea unei înțelegeri a gândirii și existenței în viziunea mecanicist-naturalistă. Vaihinger „nu ne arată de ce acceptarea unei legalități logice obiective n-ar fi tot atât de practică ca și acceptarea ficționalismului”¹⁸.

„Ficționalismul” lui Vaihinger se caracterizează prin încercarea de a pune de acord pozitivismul biolog și instrumentalismul pragmatist în înțelegerea fenomenului cunoașterii, păstrînd însă o relativă considerație față de planul valorilor.

Ideea unui „Ca și Cum” nu reprezintă însă, în sine luată, numai o formulă de mistificare a înțelegerii produselor majore ale creației umane. Dincolo de sublinierea laturii care le leagă pe acestea de valorile vitale, este implicată încercarea de resemnificare a unor concepte-deschise, cum sînt conceptele cardinale ale științei, filosofiei, eticii, esteticii etc., valoarea de mijloace-ipoteze a acestora în ajungerea demersurilor teoretice către o finalizare.

¹⁵ W. Moog, *Der pragmatische Fiktionalismus*, în: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, F. Enke, Stuttgart, 1922, p. 44.

¹⁶ *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines Idealistischen Positivismus*, 4. Aufl., F. Meiner, Leipzig, 1920, p. 95, 23.

¹⁷ *Ibidem*, p. 192, 75.

¹⁸ N. Balca, *Hans Vaihinger*, în: *Istoria filosofiei moderne*, Vol. III. București, 1938, p. 359. Așa cum a subliniat I. Brucăr (*Filosofii și sisteme*, București, 1933, p. 161), Vaihinger a oferit, pe aceste baze, o interpretare a „ideilor transcendente” ale lui Kant: „ideile” nu au „o valoare reală”, ci sînt „ficțiuni ce servesc unui scop. Raționarea a creat aceste ficțiuni pentru a privi ideile transcendente Ca și Cum (Als-Ob) ar exista”.

Intr-un fel, ca o reacție față de absolutismul valorilor, are loc o readucere a acestora în slujba vieții, păstrându-le însă „irealitatea” (adică autonomia valorilor în raport cu realizările valorice). Și aceasta înseamnă și înscrierea parțială în linia „filosofiei vieții”, „ficțiunea” luînd locul valorii, însă și al unui agent al acțiunii totodată (pragmatism, dar și acționalism). Conceptul de „ficțiune” încetează astfel de a mai constitui numai ruina „ficționalismului” (prin angajarea lui pe panta relativismului) și capătă o semnificație constructivă.

NOTĂ FINALĂ

Privit în desfășurarea sa de-a lungul a peste un secol, pragmatismul se particularizează ca o soluție empirist-idealistică în filosofie, orientată în principiu spre individ și acțiunile acestuia.

Dincolo de relativismul și idealismul subiectiv al teoriilor pragmatismului, nu putem să nu subliniem astfel participarea reprezentanților acestei orientări la elaborarea aparatului conceptual nu numai al filosofiei, ci și al unor discipline noi și înnoitoare, ca semiotica, logica, și teoria acțiunii. De aci și nevoia unui dialog activ cu această orientare, a unei analize critice minuțioase, atât a punerii problemelor, cît și a soluțiilor oferite de reprezentanții pragmatismului.

Deschiderile propuse de Peirce (în semiotică și teoria științei îndeosebi), de James și Dewey în metodologie și teoria cunoașterii, precum și alte reflecții utile pentru o teorie a acțiunii constituie o mare experiență a gîndirii în căutarea adevărului, a sensului existenței și cunoașterii umane. Nu trebuie neglijat însă faptul că pragmatismul (ca orientare empiristă, anticonstructivă) nu poate oferi solul teoretic veritabil pentru fructificarea ipotezelor și deschiderilor propuse de reprezentanții săi. O criză de fundamente a pragmatismului a devenit, de aceea, o realitate, și ea explică în mare măsură și reculul influenței acestei orientări în filosofia nemarxistă contemporană.

V

FENOMENOLOGIA

1. PRECURSORI ȘI MODELE: BRENTANO

a. Premisele fenomenologiei, ca metodă îndeosebi, se află într-o mai puțin cercetată întoarcere la tradiția prekantiană, realizată timpuriu de Bernhard Bolzano (1781—1848)¹, apoi de Adolf Trendelenburg (1802—1872)² și Franz Brentano (1838—1917)³.

¹ Lucrări principale: *Doctrina științei (Wissenschaftslehre*, 4 volume, 1837; reimprimare 1929—31); *Paradoxele infinitului (Paradoxien des Unendlichkeit*, postum 1851; reimprimare 1923; ed. 2-a 1973); *Zugrăvirea vieții (Lebensbeschreibung*, 1875; ed. 2-a 1936); *Fundamentele logicii (Grundlegung der Logik*, hrsg. von F. Kambartel, 1964). Menționăm că se află în curs de editare: *Die Bernard Bolzano—Gesamtausgabe*, la Fr. Fromann Verlag (Stuttgart), un colos editorial, programată astfel: I — *Scrisori* (20 volume); II — *Postume* (23 volume); III — *Correspondență* (5 volume); IV — *Documente* (3 volume). Un Bolzano — *Symposium* (17—18 XII 1973) cu tema *Bolzano als Logiker* a pus în evidență aspecte inedite, pe care exegezele mai timpurii nu le sesizează.

Menționăm că în *Logische Untersuchungen* (1901), Husserl l-a numit „unul dintre cei mai mari logicieni ai tuturor timpurilor” și a semnalat importanța operei sale pentru învingerea psihologismului din logică și teoria cunoașterii. Ideea centrală a cercetărilor sale este: logica nu se ocupă cu aspectele psihice ale fenomenelor de cunoaștere, ci „cu adevărurile, reprezentările sau propozițiile în sine”, extratemporale și extraspațiale. S-a vorbit chiar de importanța operei lui Bolzano pentru elaborările lui Frege și ale unei înnoiri în logică. „Semnificația lui Bolzano pentru logica modernă constă în aceea că el a fost primul care a avut o concepție extensională despre logică, a oferit fundamentele filosofice pentru o asemenea posibilitate de înțelegere” (U. Neemann, *Husserl und Bolzano*, în „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, 2, 1977, p. 62). De fapt, deosebirea dintre expresie, semnificație și obiect (*Gegenstand*), corelată în *Cercetările logice* ale lui Husserl cu deosebirea dintre actul de gândire și conținutul gândirii, trimite la Bolzano, nu la deosebirea fregeeană dintre semn, sens și semnificație” (*Ibidem*, p. 52).

Bolzano este unul dintre gânditorii influenți și în logica și filosofia mai recentă a științei, inclusiv în dezbaterile problematice ale teoriei probabilității. Așa

Indeosebi lucrarea acestuia din urmă: *Psihologia din punct de vedere empiric* (1874) marchează ruptura cu psihologismul bazat pe „metoda naturalist-științifică” și propune o explicare a tutu-

cum s-a observat, Bolzano a dezbătut pe larg ideea înțelegerii probabilității „ca o dezvoltare a valabilității” și a pus în lumină importanța raționamentelor probabile pentru teoria științei (K. Berka, *Bolzano's Lehre von den Wahrscheinlichkeitsschlüssen*, în: *6th International Congresses of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Hannover August 22—August 29, 1979, Abstracts, Sections 13—14, p. 23, 27).

Idei similare acestui „Leibniz boemian” a formulat și Gustav Teichmüller (1832—1888), cunoscut ca un deosebit exeget al aristotelismului (vezi: Joh. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, II, 4. Aufl., 1960, p. 411).

² Lucrări principale: *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*, 2 volume, 1840; 3 vol. ed. 3-a 1870); *Contribuții istorice în filosofie* (*Historische Beiträge zur Philosophie*, 3 volume, 1846, 1867); *Drept natural pe temeiul eticii* (*Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, 1860; ed. 2-a 1868). Asupra lui Trendelenburg: P. Peterson, *Die Philosophie A. Trendelenburgs* (1913); G. G. Rosenstock, *F. A. Trendelenburg Forerunner to J. Dewey* (1964). Cunoscut ca antihegelian și adept al lui Aristotel, Trendelenburg inaugurează o „neoscolastică” în formula unei „viziuni organice teleologice asupra lumii”, cu influențe asupra unor gânditori, ca: F. Brentano; G. Teichmüller; R. Eucken, precum și unora care s-au circumscris apoi neotomismului timpuriu (D. Mercier, A. Dyroff, J. Geyser).

³ Lucrări principale: *Psihologia din punct de vedere empiric* (*Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, 1874; ed. 2-a, 3 volume 1924—25); *Despre originea cunoașterii etice* (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889, ed. 4-a 1955); *Despre viitorul filosofiei* (*Über die Zukunft der Philosophie*, 1893); *Cele patru faze ale filosofiei* (*Die vier Phasen der Philosophie*, 1895); *Despre semnificația multiplă a existenței după Aristotel* (*Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862); *Fundamentele și construcția eticii* (*Grundlegung und Aufbau der Ethik*, 1952); *Religie și filosofie* (*Religion und Philosophie*, 1954); *Fundamentele esteticii* (*Grundzüge der Aesthetik*, 1959); *Istoria filosofiei grecești* (*Geschichte der griechischen Philosophie*, 1963).

Menționăm: *Gesammelte Ausgabe* (11 vol., 1921—34, hrsg. von Krauss u. A. Kastil), și încă următoarele: *Indepărtarea de nereal* (*Die Abkehr von Nicht-realen*, 1966); *Doctrina categoriilor* (*Kategorienlehre*, 1933; reluare, 1974); *Adevăr și evidență* (*Wahrheit und Evidenz*, 1974); *Cercetări filosofice asupra spațiului, timpului și problemei continuului* (*Philosophische Untersuchungen zu Raum Zeit und Kontinuum Problem*, 1976); *Aristotel și vizlunea sa asupra lumii* (*Aristotels und seine Weltanschauung*, 1977, reimprimarea ed. 1911).

Asupra lui Brentano: O. Krauss, *F. Brentano* (1919, cu contribuțiile lui C. Stumpf, E. Husserl și cu bibliografie); H. Scholz, *Wissenschaftslehre Brentanos* (1937); A. Kastil, *Die Philosophie F. Brentanos* (1951); H. M. Crug, *Fr. Brentano* (1953); L. Gilson, *La psychologie descriptive selon Fr. Brentano* (1955); Adriano Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano* (Milano, 1968). Menționăm că la cel de-al XIV-lea Congres Mondial de Filosofie (Viena, 1968) lui Brentano i s-a consacrat un întreg colocviu.

O bibliografie aflăm în: *Philosophen-Lexicon* (vol. I, hrsg. von W. Ziegenfuss, 1949, p. 148); W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., Stuttgart, 1978, p. 679—699.

ror actelor (de cunoaștere, voință, afective) prin „caracterul lor intențional”, determinând o întreagă școală: „realismul” austriac⁴. De fapt, Brentano inițiază o reacție îndreptătită față de psihologia asociaționistă și în genere față de orice psihologism.

Opera principală a lui Brentano este cea psihologică, axată pe „ideea fundamentală a intenționalității conștiinței”, concept preluat din terminologia scolastică: „un obiect psihic (un fenomen, cum zice Brentano) are o inexistență mentală sau intențională, adică «obiectualitate (Gegenständlichkeit) immanentă» conștiinței «(mens)»; „intenționalitatea” nu înseamnă doar „particularitatea conștiinței”, ci „particularitatea tuturor «fenomenelor» sufletești”⁵.

Este vorba de orientarea spre ceva a acestor fenomene, de deschiderea lor ca orizont al unei „vizări” prin care-și anunță prezența. Prin aceasta, opera lui Brentano a atras atenția încă de timpuriu orientărilor preocupate de o înnoire a modalităților de concepere și de reflecție, a însuși stilului de gândire.

Așa cum s-a precizat, fără Brentano „ar fi de neconceput întreaga filosofie fenomenologică” (el a fost totodată „bunicul” lui Scheler și Heidegger); se adaugă la aceasta cercetările sale de perspectivă asupra „ontologiei și metafizicii”, îndeosebi „analizele categoriale” (sub influențe aristotelice), și „cercetările logico-lingvistice”⁶. Heidegger însuși mărturisea că încă în anii 1909—1910 a studiat cu atenție lucrarea lui Brentano: *Despre variata semnificație a existentului la Aristotel* (1862) și a ajuns să-și pună problema: „dacă existentul poate fi desemnat prin felurite semnificații, care este semnificația fundamentală? Ce înseamnă existență?”⁷.

Se dezvăluiau astfel implicații nebănuite în gândirea Stagiritului, anume: anunțarea complexității „existenței”, a pluralității modurilor lui „a fi”, care nu se reduce la a fi „real” sau „conceptu-

⁴ Menționăm că ne vom ocupa aici numai de Brentano ca precursor al fenomenologiei nu și ca reprezentant al „realismului” austriac. Această din urmă latură va sta în atenție în capitolul VI.

⁵ G. Lehmann, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart*, A. Kröner, Stuttgart, 1943, p. 97.

⁶ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 6. Aufl., A. Kröner, Stuttgart, 1978, pp. 1—2. Așa cum s-a precizat, „pentru Heidegger, ca și pentru Brentano și Husserl înaintea lui, «intenționalitatea» este temeiul inextricabil al oricărei metode fenomenologice” (R. O. Schneider, *Husserl and Heidegger: An Essay on the Question of Intentionality*, în „Philosophy Today”, Vol. 21, Nr. 4/4, Winter 1977, p. 368).

⁷ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 81.

al" (*in mente*). De aceea, mișcarea fenomenologică de la Husserl la Heidegger, mișcare ce dezbate amplu aceste „felurite semnificații” ale „existentului”, ar rămâne de neînțeles fără cunoașterea pregătirii conceptuale pe care i-a făcut-o Brentano.

b. F. Brentano, reprezentant de seamă al mișcării neorealiste din Austria, unul dintre cei mai buni cunoscători contemporani ai gândirii aristotelice și scolastice, s-a opus kantianismului în gno-seologie, iar prin introducerea conceptului de *intenționalitate* a învins parțial dificultățile psihologiei asociaționiste și a pregătit critica fenomenologică a psihologismului din logică și teoria cunoașterii.

În etică s-a remarcat prin introducerea tezei despre „evidența” și îndreptățirea unor forme ale vieții emoționale (în special „iubirea și ura”), pregătind astfel filosofia valorii și etica axiologică a lui Scheler. Sub influența lui Brentano s-au „dezvoltat: fenomenologia lui Husserl și Scheler; neorealismul „teoriei obiectului” a lui A. Meinong; s-a format o adevărată școală, reprezentată de O. Kraus (cunoscut istoric al axiologiei), A. Kastil, A. Höfler, A. Marty și alții⁸.

Opera psihologică și etică a lui Brentano a exercitat o mare influență asupra gândirii contemporane⁹.

Prin încercarea de depășire a dificultăților idealismului de factură criticistă și ale psihologiei asociaționiste, precum prin preluarea tradițiilor logicii scolastice și leibniziane, Brentano a întreprins o reformă a psihologiei și a logicii de o asemenea amploare încât s-a spus că „întreaga dezvoltare a logicii moderne este condiționată de el”¹⁰.

În opoziție cu criticismul, Brentano a dezvoltat o „metafizică” teistă, catolico-scolastică.

⁸ Menționăm că în editarea operei (inclusiv a manuscriselor) lui Brentano au participat și fenomenologi cunoscuți, ca F. Mayer—Hildebrand (aparținând „fenomenologiei de la München”).

⁹ Aceasta s-a subliniat îndeosebi prin: a) articolele consacrate lui Brentano în „Zeitschrift für philosophische Forschung” (vol. XVII, 1963); b) lucrările colocviului II la al XIV-lea Congres Mondial de Filosofie (Viena, 1968), cu tema: *Brentano. Die philosophische Psychologie und die phänomenologische Bewegung*.

¹⁰ Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IV, 1923, p. 427.

Remarcabile rămân însă cercetările sale în psihologie, concepția sa despre „raporturile psihice”, pe care le împarte în *trei clase*: reprezentări, judecăți și activitățile sentimentului (*Gemüts-tätigkeiten*), de unde și înlănțuirea a trei „discipline practice”: estetica, logica și etica¹¹.

Caracteristica proceselor psihice este „relația intențională”, conform căreia „fenomenele psihice” se recunosc prin „inexistența intențională (chiar și mentală) a unui obiect”, „prin „orientarea către un obiect” sau „obiectualitatea (*Gegenständlichkeit*) imanentă”; „fiecare fenomen psihic conține ceva ca obiect în sine, deși nu în aceeași modalitate. În reprezentare este ceva reprezentat, în judecată este ceva recunoscut sau respins, în iubire, ceva iubit, în ură, ceva ce urim, în dorință, ceva dorit etc.”¹².

Dacă se adaugă la aceasta rolul lui Brentano în declanșarea preocupărilor pentru analiza limbajului, ne dăm seama și mai mult de influența operei sale; căci el a fost în aceeași măsură ontolog. psiholog și gnoseolog veritabil¹³.

În mișcarea filosofică contemporană el reprezintă trecerea „de la fenomen la act”, ceea ce înseamnă o nouă concepere a conștiinței și a realului, o nouă perspectivă ontologică și gnoseologică: perspectiva fenomenologică¹⁴.

Brentano este „un membru al orientării fundamentale a timpului, care se înfăptuiește tot mai mult ca orientare (*Wendung*) către existență”; orientarea sa formează „fundamentele” a trei școli: cea reprezentată de Marty și Krauss; școala lui Meinong și școala lui Husserl¹⁵.

¹¹ O. Kraus, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*, O. Beck, München, 1919, p. 78.

¹² F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, I, Leipzig, (1874), Nachdruck, 1973, hrsg. von O. Krauss, p. 115 urm.

¹³ W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, 1978, p. 35.

¹⁴ În studiul publicat în: O. Kraus, *Franz Brentano* (ed. citată. p. 157), Husserl, în forma unor: *Erinnerungen an Franz Brentano*, menționează: în anul 1884—1886, când i-am audiat prelegerile, Brentano reexpunea „psihologia descriptivă” cu largi referiri la lucrarea lui Bolzano: *Paradoxien des Unendlichen*, pentru a elucida problemele legate de „deosebirea dintre reprezentările „intuitive și neintuitive”, „clare și neclare”, „autentice și neautentice”, „concrete și abstracte”, cu aplecare specială spre „problemele fanteziei”, îndeosebi.

Dincolo de sursele scolastice, Husserl sublinia astfel sursele matematice ale elaborărilor lui Brentano, sugerând ideea că studiul propozițiilor matematice a condus la o înnoire în logică.

¹⁵ F. Heine mann, *Neuge Wege der Philosophie*, Quelle u. Meyer, Leipzig, 1929, p. 325. .

2. E. HUSSERL: FENOMENOLOGIA CA METODĂ ȘI FILOSOFIE

a Adevăratul întemeietor al fenomenologiei, cel care i-a elaborat amănunțit conceptele și „tehnicile” specifice, a fost Edmund Husserl (1859—1938)¹, gânditor de formație enciclopedică unul dintre cei mai de seamă de la începutul secolului al XX-lea.

Opera² lui Husserl, impresionantă prin diversitatea preocupărilor, amploarea abordărilor și, mai ales, prin caracterul prospectiv

¹ Născut la Prostějov (Proßnitz), în Moravia, la 8 aprilie 1859, Husserl și-a făcut studiile gimnaziale în Olmütz, absolvind în 1876. A studiat apoi la Universitatea din Leipzig și la cea din Berlin, matematică la Weierstrass și filosofie la Paulsen; din 1881 a urmat cursurile Universității din Viena, într-un mediu filosofic influențat de Brentano, promovind în semestrul de iarnă 1882—1883. În 1887 — „abilitarea” la Halle (cu teza: *Über den Begriff der Zahl; psychologische Analyse*), unde a funcționat ca „Privatdozent” până în 1901. Sub influența lui C. Stumpf, teza amintită e dezvoltată într-o amplă: *Philosophie der Arithmetik; psychologische und logische Untersuchungen* (1891). Între 1891—1900 a studiat amănunțit problematica fundamentelor matematicii și logicii matematice (E. Schröder, E. Voigt, G. Frege) și a filosofiei științei în genere; încă la Halle a ținut primele prelegeri (asupra epistemologiei, metafizicii și asupra eticii lui D. Hume). În 1900 au apărut vesilele: *Logische Untersuchungen*. Din 1901 — profesor la Göttingen (din 1906 — titular). În 1916 îi urmează lui Rickert la Freiburg im Breisgau, unde funcționează până la pensionarea sa, în 1928. A decedat la 27 aprilie 1938, la Freiburg.

Am recurs la această notiță bibliografică, întrucât ea oferă și posibilitatea marcării etapelor evoluției lui Husserl, a influențelor exercitate asupra sa și, mai ales, a mediului teoretic în care s-a format. Este în principal vorba de perioada unor mari răsturnări în matematică, dintre care cea mai importantă se leagă de elaborarea „teoriei mulțimilor”. Așa cum a remarcat Camil Petrescu (*Edmund Husserl*, în: *Istoria filosofiei moderne*, 1938, p. 379), pe lângă influențele recunoscute, trebuie să amintim și pe cea a lui Cantor (care a dezvoltat „formalul pur matematic” al lui Bolzano într-o „teorie completă”), profesor la Halle (încă în 1879), unde a publicat *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (1883), cunoscută de Husserl.

² Lucrări principale: *Filosofia aritmeticii* (*Philosophie der Arithmetik*, 1891); *Cercetări logice* (*Logische Untersuchungen*, 2 volume, 1900—1901; în ed. 2-a, 1913—1922, în 3 vol.; această ediție rămâne neschimbată și în edițiile următoare, ultima, a 5-a: 1968); *Filosofia ca știință riguroasă* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*, revista „Logos”, Tübingen, 1910—11; ed. a 2-a, în volum: 1965); *Ideile unei fenomenologii pure și ale unei filosofii fenomenologice* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913; ed. a 2-a 1922; ed. a 3-a 1928; întregită în „Husserliana”, vol. III, 1950); *Phenomenology* (în *Encyclopedia Britannica*, ed. 14-a, 1927, vol. 17); *Prelegerile lui Husserl asupra fenomenologiei conștiinței interne a timpului* (*E. Husserls Vorlesungen zur Phä-*

al elaborărilor constituie și astăzi un teren de intense confruntări ideologice și teoretico-metodologice și, dincolo de dificultățile și limitele structurale idealismului transcendențial de fac-

nomenologie des Innern Zeltbewußtseins, ed. de M. Heidegger, în 1928; reed. de R. Boehm în „Husserliana”, vol. X, 1966); *Logica formală și logica transcendențială (Formale und transzendente Logik*, 1929, reed. de P. Janssen în „Husserliana”, vol. XVII, 1974); *Postfață la Ideile unei fenomenologii pure (Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1930; reluat în „Husserliana”, vol. V, 1952); *Méditations cartesiennes* (1931; originalul editat de S. Strasser, în „Husserliana”, vol. I, 1950); *Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, în rev. „Philosophie”, I, Belgrad, 1936; completată și editată de W. Blumel, în „Husserliana”, vol. VI, 1957); *Experiență și judecată (Erfahrung und Urteil*, ed. de L. Landgrebe în 1939; ed. 2-a 1954; ed. 4-a 1972); *Problema originilor geometriei (Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie*, publicată de E. Fink, în „Revue Internationale de Philosophie”, 2, 1939); *Husserl* (articol pentru *Philosophen-Lexikon*, I, hrsg. von W. Ziegenfuss, 1937, publ. în 1949); *Proiectul unei „Prelețe” la „Cercetări logice (Entwurf einer „Vorrede” zu den „Logischen Untersuchungen”, Louvain 1939).*

Menționăm că unele studii și articole au fost publicate postum de colaboratori apropiați ai lui Husserl. În 1939 s-au înființat la Louvain „Archive-Husserl” (cu filiale, apoi la Köln, Paris, Strassbourg, Buffalo), care (din 1950 sub conducerea lui L. Van Bréda, din 1974 sub conducerea lui S. I. Jsseling) au valorificat o parte din moștenirea în texte (circa 50 000 de pagini manuscrise) a lui Husserl, fie reeditând și întregind lucrările apărute în timpul vieții autorului, fie oferind lucrări și texte inedite, în: „Husserliana.” *Edmund Husserls Gesammelte Werke*, vol. I—XVIII.

Problema unei „Bibliografii-Husserl” s-a desfășurat în următoarele etape principale: J. Patočka, *Husserl-Bibliographie* („Revue Internationale de Philosophie”, 2, 1939); H. L. Van Bréda, *Bibliographie: „E. Husserl. 1859—1959”* („Phaenomenologica”, 4, 1959); G. Maske—I. Kern: *Husserl-Bibliographie* („Revue Internationale de Philosophie”, 71—72, 1965); completări și precizări în: P. Janssen, E. Husserl (1976); numerele din colecția de volume „Phaenomenologica” (ed. de „Husserl-Archiv”) consacrate unor congrese, colloquii etc. ale fenomenologilor.

Menționăm că acest mamut editorial, care este *Phaenomenologica* (1958—1978: 78 volume) continuă modalitatea cunoscutului *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. (12 volume; editate de Husserl însuși între 1913—1930, în care au fost publicate lucrările sale și lucrările principale ale altor fenomenologi, îndeosebi ale lui Scheler și Heidegger) și merge în paralel cu *Philosophy and Phenomenological Research* (editată de Marvin Farber, începând din 1940, a ajuns la vol. 30) și noile colecții: *Analecta Husserliana* (1971—79: 9 volume); *Phänomenologische Forschungen* (1975—79: 7 volume).

În condițiile imensității bibliografiei, menționarea aici a „lucrărilor principale” (de comentare, analiză, critică etc.) ne pare superfluă. Vom cita pe parcurs unele dintre aceste lucrări.

Și ultima noutate pe care a comunicat-o în scris „Husserl-Archiv” Congresului al 16-lea Mondial de Filosofie (Düsseldorf, 27.08 — 2.09, 1978): *Husserl-*

tură fenomenologică, se impune ca un punct de referință în reconstrucția actuală a domeniilor logicii, filosofiei, filosofiei valorilor și culturii etc.

b. „Criza existenței umane europene” scria Husserl în 1935, manifestată „prin nenumărate simptome de decădere a vieții și atât de calomniată astăzi”, nu este „un destin sumbru, o fatalitate, inevitabilă”; această criză „nu are însă decât două căi de ieșire: sau decadența Europei în înstrăinare de propriul ei sens de viață rațional, decăderea în dușmănie față de spirit și în barbarie, sau renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii”³.

Gînditorul care formulase încă timpuriu (1911) proiectul „filosofiei ca știință riguroasă” pleda astfel pentru o filosofie militantă, în serviciul istoriei și al omului. „Fenomenologia — preciza Husserl — vrea să fie expresia totală a interesului pe care omul îl poartă omului în serviciul rațiunii universale. Căci relevînd normele vieții, el dă în fapt cale liberă unui nou curent de conștiință, îndreptat spre ideea infinită a umanității în ansamblu, a umanității reale și a adevărului”⁴.

Așa cum preciza unul dintre exegeții de seamă ai operei lui Husserl, „subiectele umane descoperă aspectul de obiectivitate al realității prin intermediul unei practici de obiectivare... Obiect și obiectivare își datorează astfel existența lor faptică pentru noi unui proiect liber... Proiectul obiectivității este de aceea o descoperire, nu o invenție... este necesar pentru o omenire ce năzuește spre conștiința devenirii și spre eliberare”⁵.

Pledoaria pentru semnificația umană a științei și a cugetării caracterizează, de fapt, însuși proiectul husserlian general de reconstrucție filosofică. Nu este deloc întîmplătoare orientarea sa

Hana-Dokumente, din care a apărut vol. 1: *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg E. Husserls* (1978); urmează: un indice general al operei postume; corespondența.

³ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, în: *Husserliana, Edmund Husserls Gesammelte Werke*, Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl., Den Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 347—348.

⁴ *Encyclopedia Britannica*, vol. XVII, ed. 1927. Vezi: *Husserliana*, Bd. IX, hrsg. von W. Biemel, 1962, p. 299.

⁵ St. Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen*, Walter der Gruyter & Co., Berlin, 1964, p. 57. Chiar „Gîndirea științifică” este pentru „filosoful fenomenolog” numai „o fază în procesul devenirii conștiinței a omenirii” (*Ibidem*, p. 283).

tot mai mult spre viață și spre problematica libertății și a autoafirmării omului în creațiile majore ale culturii.

Prin însuși programul dezvoltat de întemeietorul ei, fenomenologia vrea astfel să armonizeze laolaltă spiritul scientist și cultul pentru valorile umanului și, în acest sens, a trebuit să se răfuiească cu o întreagă etapă a gândirii Occidentului.

Dincolo de ideea fenomenologiei ca „știință despre fenomene” (prezentă la matematicianul Lambert și la Kant) sau ca teorie a etapelor succesive ale „spiritului” (Hegel), fenomenologia inițiată de Husserl propune o „întoarcere la începuturi”, adică la fundamente, la ceea ce este esențial și necesar pentru desfășurarea demersului teoretico-științific și filosofic. Tocmai de aceea, ieșirea din matca clasică a unei filosofii fundată pe rațiune, al cărei prototip îl constituie, pentru Husserl, Descartes, și orientarea spre „lumea vieții” (*Lebenswelt*), lumea umanului, a determinat ceea ce s-a numit „despărțirea de cartezianism”⁶.

c. Acest „rămas bun de la cartezianism” se realizează prin trecerea la o nouă viziune asupra psihologicului și matematicului și, implicit, asupra ontologiei și logicii.

De fapt, celebrele *Cercetări logice*, locul de naștere al ideii fenomenologiei ca atare, reprezintă totodată o continuare a gândirii moderne și o ruptură definitivă cu modalitățile speculative și empiriste-psihologice ale acesteia.

„Cercetările logice a căror publicare o încep cu *Prolegomena* — scria Husserl în prefața la prima ediție (1900) — au rezultat din problemele imperioase de care s-au izbit mereu și, în cele din urmă, s-au întrerupt strădaniile mele spre o clarificare filosofică a matematicii pure... Ceea ce, atât după expunerile logicii tradiționale, cât și după ale celei mai noi, ar fi trebuit să apară pe deplin inteligibil, anume esența rațională a științei deductive, cu unitatea ei formală și metodică simbolică, mi s-a înfățișat destul de neclar și problematic. Pe măsură ce pătrundeam analitic în acest studiu deveneam conștient că logica timpului nostru nu este corespunzătoare actualei științe, pe care ea ar trebui să o explice”⁷.

⁶ L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 3. Aufl., Gütersloh, 1969, p. 46—48; 163.

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Band: *Prolegomena zu reinen Logik*. 5. Aufl., M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. V.

După cum mărturisea întemeietorul fenomenologiei, dificultăți deosebite i-au pricinuit cercetările logice asupra aritmeticii formale și teoriei multiplicității, ceea ce l-a și determinat să treacă dincolo de sfera proprie a matematicii, la „o teorie generală a sistemelor deductive formale” și, totodată, la o altă înțelegere, necantitativă a esenței generale a matematicului sau „formalului” și a raportului dintre „formalul aritmeticii și formalul logicii”⁸.

Deși plecase cândva (*Filosofia aritmeticii*, 1891) de la convingerea, dominantă în epocă, după care *psihologia* ar fi chemată să aducă o clarificare filosofică asupra logicii și a științelor deductive în genere, Husserl nu mai admite „fundarea psihologică”; căci trebuie să trecem „de la înălțuirea psihologică a gândirii la unitatea logică a conținutului gândirii (unitatea teoriei)”, la „reflecții critice generale asupra esenței logicii și a raportului dintre subiectivitatea cunoașterii și obiectivitatea conținutului cunoașterii”⁹.

Numai „cercetările filosofico-matematice” pot aduce claritate în problemele logico-gnoseologice, în scopul unei „noi fundări a logicii și a teoriei cunoașterii”; în ceea ce privește critica psihologismului, autorul folosea cuvintele lui Goethe: „împotriva a nimic nu ești mai riguros ca împotriva erorilor odată îndepărtate”¹⁰.

Întemeietorul fenomenologiei a criticat temeinic psihologismul (reducerea logicului la fundamentele lui în actele psihice, nedistincția dintre logic-valabil și psihologic) și consecințele lui relativiste și subiectiviste (negarea valorii obiective a legilor logicii și a legității în genere) și a propus o reformă a logicii după modelul matematic. „În sensul unei metodologii științifice — scria Husserl — logica își află fundamentele cele mai importante în afara psihologiei”; este ideea „logicii pure” ca „știință teoretică, independentă de orice empiric, ca atare și de psihologie”, având ca temă în primul rând „fixarea categoriilor pure ale semnificației, a categoriilor obiectuale și a complexelor lor legice”¹¹.

Conceptul de „logică pură” cuprinde „un cerc teoretic închis de probleme, care se raportează în mod esențial la ideea de teorie”; întrucât nici o știință nu e posibilă fără explicare și fun-

⁸ *Ibidem*, p. V, VI.

⁹ *Ibidem*, p. VII.

¹⁰ *Ibidem*, p. VII, VIII.

¹¹ *Ibidem*, p. 211, 242.

dare, adică fără teorie, logica pură în modalitatea *generală* cuprinde condițiile ideale ale posibilității științei în genere¹².

Husserl angaja astfel ideea independenței, a autonomiei logicii și, implicit, a fundamentării (filosofico-metodologice, evident) logicii ca disciplină.

Noutatea *Cercetărilor logice* constă în a fi pus problema adevărului chiar la nivelul la care el se anunță, anume cel al expresiei „ca acces la adevărul existenței”; ca urmare, se ajunge la teza „că întreaga logică formală, în sens curent, logica noncontradicției, *presupune o logică a sensului* (subl. n.), adică legi *a priori* ce stabilesc condițiile unității sensului și resping nonsensul”¹³.

Ideea de bază este aci că, inevitabil, *corectitudinii logic-formale îi precede corectitudinea de sens*, acest din urmă concept avînd un rol de resemnificare și a altor concepte ale logicii și gnoseologiei moderne. *În ciuda unor mari dificultăți, proiectul fenomenologiei* vizează nu numai eliberarea de psihologism, biologism și normativism în înțelegerea logicii, ci și o reconstrucție modernă a acesteia.

Husserl consideră îndreptățită maniera de a începe expunerea logicii cu o cercetare care să deosebească riguros între *expresie* (*Ausdruck*) și *semnificație* (*Bedeutung*), precum și între semn (*Zeichen*) și expresie.

„Orice semn — scrie el — este semn pentru ceva, însă nu fiecare semn are o «semnificație», un «sens» care este exprimat cu ajutorul semnului”¹⁴. Există semne care nu exprimă nimic, care nu au o funcție de semnificare, ci sînt doar „indicii” (*Anzeichen*). Expresiile sînt însă semne cu „semnificație”¹⁵.

Deci, expresia „nu numai că spune ceva, ci spune despre ceva. Ea nu are doar o semnificație, ci se raportează la un anumit obiect”¹⁶. Orice expresie „vizează” un corelat: conținutul ei „intencional”. În raport cu „actul pur” al expresiei distingem: conținutul ca obiect; conținutul ca sens efectuat intuitiv; „conținutul ca semnificație”¹⁷.

¹² *Ibidem*, p. 255.

¹³ R. Schérer, *La phénoménologie des „Recherches Logiques” de Husserl* P.U.F., Paris, 1967, p. 5, 227, 228.

¹⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil, 5 Aufl.*, M. Niemeyer, Tübingen, 1968, p. 23.

¹⁵ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶ *Ibidem*, p. 46.

¹⁷ *Ibidem*, p. 52.

Semnificația nu este astfel identică cu obiectul, ci este: 1) intenția prin care expresia capătă sens; 2) „unitate ideală” independentă de actele în care se poate exprima.

Se face astfel distincția — capitală pentru logica modernă — între actul de judecare trăit actual și conținutul ideal al judecății sau sensul ei. Pentru Husserl semnificația ca „unitate ideală” este în sine (semnificație propriu-zis), iar semnificația realizată (prin care expresia capătă sens) este sensul propriu-zis¹⁸.

d. În strinsă legătură cu teoria sa a semnificației, Husserl a început și elaborarea sistematică a conceptului de *intenționalitate*, pe care se va clădi apoi aproape întregul aparat conceptual al mișcării filosofice generate de fenomenologie.

Conceptul de intenționalitate apare încă în *Cercetări logice*, cu prilejul analizei „trăirii intenționale” și a conținutului ei. „Idealitatea speciei” și, ca urmare, idealitatea semnificațiilor trimite la acte de semnificare. „Semnificațiile trebuie să se bazeze pe intenții de semnificare, care pot fi puse în certă relație cu intuiția. Căci adesea vorbim despre realizarea intenției de semnificare prin intuiția corespunzătoare și că cea mai înaltă formă a acestei realizări este dată în evidență”¹⁹.

Trebuie să distingem „între conținutul real al unui act și conținutul său intențional”²⁰. „Obiectualitatea intențională” este în diverse acte (percepție, judecată, dorință) aceeași. „Pentru contemplarea reală, fenomenologică, obiectualitatea însăși nu există; ea este, în genere vorbind, transcendentă actului”²¹. Obiectul este „un act cu o intenție caracteristică determinată”. Toate deosebirile în relațiile obiective sînt „deosebiri descriptive ale trăirilor intenționale relative”²².

Nu orice moment real „în unitatea concretă a unei trăiri intenționale are caracterul fundamental al intenționalității, adică proprietatea de a fi «conștiința a ceva»”²³. Cu toate acestea, in-

¹⁸ Vezi: Al. Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, Editura științifică, București, 1971, p. 16.

¹⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1. p. 343—344.

²⁰ *Ibidem*, p. 397.

²¹ *Ibidem*, p. 412.

²² *Ibidem*, p. 413.

²³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, în „Husserliana”, Bd. III, 1950, p. 65.

tenționalitatea rămîne „tema fenomenologică fundamentală”; ea este „o proprietate esențială a trăitului în genere”, este „conștiința caracterizată în modul cel mai pregnant”; chiar întregul „flux al trăitului” este „flux al conștiinței”²⁴.

Determinarea fenomenului intenționalității pe baza ideilor de semnificație și expresie duce astfel la un studiu mai amănunțit a ceea ce este o conștiință intențională. Așa cum s-a precizat însă, „receptarea de către Husserl a ideii de intenționalitate este însoțită de respingerea doctrinei lui Brentano, după care fenomenele psihice ar trebui să fie definite prin intenționalitate. Husserl insistă asupra faptului că există și fenomene psihice neintenționale, anume senzațiile”²⁵.

Cu aceasta, el caută să elibereze teoria intenționalității de orice „rest naturalist” și să o facă aptă pentru susținerea unei teorii a evidenței. Totul se concentrează la conștiință. Fiecare stare de conștiință are „un orizont pe care Husserl îl numește intențional și al cărui rol stă în aceea că duce la acele potențialități ale conștiinței care fac parte din acest orizont”²⁶.

Cu ideea „conștiinței intenționale” este pusă în umbră definitiv concepția conștiinței-oglină.

e. Pe terenul discuției despre semnificație și intenționalitate se poate înțelege, credem, mai bine esența și funcționalitatea metodei fenomenologice.

Dificultățile se leagă de faptul că „fenomenologia” își propune direct „o transformare radicală” a filosofiei, pe calea unei „întoarceri la sursele originare”. „Metoda” nu se confundă aici cu abstracția, deoarece fenomenologia e independentă de orice „existență naturală sau empirică”: „problema fundamentală” fiind cea

²⁴ *Ibidem*, p. 167, 168.

²⁵ K. Rosen, *Evidenz in Husserls deskriptiver Transzendentalphilosophie*, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1977, p. 19.

²⁶ N. Bagdasar, *Teoria cunoștinței*, ed. a II-a Casa Școalelor, București, 1944, p. 428. Este de reținut că unul dintre cei mai buni cunoscători ai operei lui Husserl a marcat încă de timpuriu caracterul metodologic al doctrinei intenționalității și deschiderea ei spre o ontologie, „Intenționalitatea — scria E. Fink — este termenul de bază al lui Husserl pentru relația — subiect-obiect”; trebuie spus însă că, „mai originar decât orice existent, decât poate obiectele și subiectele este lumea. După esența ei proprie, gândirea este deschidere a omului către lume” (*Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens*, in: E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, K. Alber, Freiburg/München, 1976, p. 155).

a intenționalității, dezlegarea ei cere o metodă specifică²⁷, opusă deductivismului și constructivismului.

Husserl însuși scria: „fenomenologia este câmpul nesfârșit al analizelor și al descrierilor esenței”, însă nu un câmp al deducțiilor și, ca urmare, „idealismul transcendent-fenomenologic” se află „în cea mai evidentă opoziție” față de „orice idealism psihologic”²⁸. „Metoda fenomenologică” este determinată de „necesitatea unui început nou, radical al filosofiei”; „alături de *reducția fenomenologică*, intuiția eidetică este forma de bază a oricărei metode transcendente”²⁹.

Husserl preciza că prin „reducție” nu e vorba de „excluderea” transcendentului real (nici chiar în sens psihologic empiric), ci de „excluderea transcendentului ca existență crescândă, adică a tot ceea ce nu este un dat evident în sens propriu, un dat absolut al purei intuiri”³⁰.

În alți termeni, „reducția fenomenologică” este „eliminare” (*Ausschaltung*) a „atitudinii naturale” și rămâne la „conștiința pură absolută sau transcendentă ca reziduu”; are loc astfel o „punere în paranteză” (*Einklammerung*) nu numai „a lumii naturale cu lucrurile, animalele și oamenii ei”, ci și „toate științele naturii și cele umane cu întreaga lor sumă de cunoașteri”; „ne rămâne ca reziduu al eliminării fenomenologice a lumii și a subiectivității empirice ce-i aparține numai un *Eu pur*”³¹, descris apoi în *Meditații cartesiene* într-o curioasă „Egologie transcendentă”.

Este semnificativ că în articolul *Fenomenologie* din *Enciclopedia Britanica* (1927), Husserl preciza: „termenul fenomenologie desemnează o nouă metodă de descriere (subl. n.), instituită la sfârșitul ultimului secol în filosofie, metodă susceptibilă de a furniza o știință *a priori* în stare să ofere un «organum» pentru o filosofie riguros științifică și pentru revizuirea metodelor tuturor științelor”³².

²⁷ E. Bagdasar, Edmund Husserl, în „Revista de filosofie”, vol. XIII, (Serie Nouă), Nr. 1, 1928, p. 30—36.

²⁸ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, în: *Husserliana*, Bd. V. 1952, p. 59, 149—150.

²⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, în: *Husserliana*, Bd. I, 1963, p. 45, 106.

³⁰ E. Husserl, *Die Idee einer Phänomenologie*, 2. Aufl., în „*Husserliana*”, Bd. II, 1973, p. 9.

³¹ E. Husserl, *Ideen I*, p. 136, 137, 138.

³² E. Husserl, *Husserliana*, Bd. IX, M. Nijhoff, 1962, p. 277.

Componentele acestui procedeu metodic apar aici cu deosebită claritate: „fenomenologul care vrea numai să observe fenomenele și să cunoască de o manieră pură propria sa «viață», trebuie să practice o *ἐποχή* : el trebuie «să suspende» orice «teză» proprie atitudinii obișnuite și să nu subscrie la nici o judecată privind lumea obiectivă. Experiența însăși va rămâne ceea ce ea era, căci nu se poate descrie o experiență intențională... fără a descrie ceea ce în această experiență este ca atare obiect al conștiinței” întrucât aceasta e comprehensivă. „*ἐποχή*”, după formula noastră, pune lumea «între paranteze», o exclude din câmpul conștiinței subiectului și îi substituie lumea percepută — rememorată — judecată-gîndită — evaluată etc... atunci nu mai apare lumea sau o oarecare dintre regiunile sale, ci «sensul» lumii”³³.

Pentru a obține, prin „reducție fenomenologică”, „fenomenele”, însuși „psihicul pur”, se procedează „în două etape”; „1) operarea unei *ἐποχή* sistematice și radicale a fiecărei «teze» ce s-a obiectivat într-o experiență”, operație ce se aplică „totoată la considerarea obiectelor particulare și la atitudinea globală a spiritului”; „2) recunoașterea, înțelegerea și descrierea cu grijă a multiplexelor «apariții» a ceea ce nu mai desemnează «obiecte», ci «unități de sens», în așa fel încît descrierea fenomenologică se va diviza în două părți: descrierea «noesei» sau vizatul subiectiv al experienței — și descrierea «noemei» sau obiectul vizat în experiență”³⁴.

„Reducția”, căreia Husserl i-a acordat un spațiu imens în opera sa³⁵, vrea să depășească dificultățile transcendentalismului kantian și să opereze adevărata „răsturnare copernicană”: „reducția transcendentală nu este numai o simplă schimbare de atitudine, ci principiul metodic reflexiv și transcendental al oricărei metode

³³ Ibidem, p. 282.

³⁴ Ibidem, p. 283. Așa cum precizează unul dintre cei mai avizați exegeți ai operei lui Husserl, editor al volumelor principale din *Husserliana*, „faptele veritabile, spre care vrea să înainteze fenomenologia, nu sînt astfel lucrurile date nemijlocit și obiectele atitudinii naturale, ci trăirile, în care acestea sînt date (W. Biemel, *Husserl's Encyclopädie-Britanica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, în „Husserl”, hrsg. von H. Noack, Darmstadt, 1973, p. 293).

³⁵ Este de reținut că, pe lângă o revenire constantă la dezbaterea temei „reducției”, Husserl a consacrat acesteia prelegerile din anul 1923/24, editate în vol. VII din *Husserliana*. De fapt, volumele IX și XI, apoi XIII—XV (analiza intersubiectivității) sînt dominate de studiul „reducției”, rămasă un concept deschis în întreaga mișcare fenomenologică.

transcendentale; se poate spune că abia în acest mod se rezolvă pe deplin enigma „răsturnării copernicane” și „se restaurează concep-tul cel mai originar al filosofiei ca știință universală justificată autonom”³⁶.

Deși păstrează „relația asimetrică” între două existențe, „prima — conștiința, trăirea, iar a doua — lucrurile materiale, întreaga lume materială”, „reducția fenomenologică” conduce în cele din urmă la „existența absolută” a conștiinței³⁷. Această poziție dinco-lo de cartezianism și dincolo de criticism a și ridicat problema: „este fenomenologia lui Husserl o filosofie transcendentă?”; aceasta cu atât mai mult cu cât „reflecția asupra condițiilor sub care poate să fie adus prin intuiție datul la concepte va rămâne totdeauna o temă legitimă”³⁸.

Dincolo de dificultățile ei, îndeosebi cele ce angajează o nouă formă a idealismului, metoda fenomenologică ridică însă unele probleme reale ale unei înțelegeri moderne a domeniilor teoretico-filosofice.

I. Husserl propune apoi o „fundare teoretico-gnoseologică, adică fenomenologică, a logicii pure”, logică ce cuprinde „un cerc teo-retic închis de probleme care se raportează în mod esențial la ideea de teorie; întrucât nici o știință nu este posibilă fără o ex-plicare pornind de la fundamente, adică fără teorie, logica pură în modalitatea cea mai generală cuprinde condițiile ideale ale posibilității științei în genere”³⁹.

De fapt, *Logica formală și logica transcendentă* tematizează logicul astfel încât „el să poată să satisfacă exigențe filosofice

³⁶ E. Husserl, *Husserliana*, Bd. IX, p. 277, 298.

³⁷ R. Ingarden, *Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl*, în „*Analecta Husserliana*”, vol. I. ed. by Anna-Teresa Tymieniecka, D. Reidel, Dordrecht-Holland, 1971, p. 73. Cu alt prilej, In-garden sublinia deosebirea și față de Bergson și față de neokantianismul lui Natorp, dar și dificultățile „problemei identității *Eului pur*” (*Erinnerungen an Husserl*, în vol. E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, *Phaenomenologica* 25, 1968, p. 128—132).

³⁸ L. Landgrebe, *Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendental-philosophie?* (1954), în vol. „Husserl”, hrsg. von H. Noack, Darmstadt, 1973, p. 316, 324. Mai târziu, Landgrebe sublinia că „eu” se descoperă pe sine mai întâi într-o geneză transcendentă ca istorie transcendentă și trebuie în-țeles „ca subiect al responsabilității absolute”, iar „teoria husserliană a consti-tuirii” ca „baza unei filosofii a responsabilității absolute” (*Reflektion zu Husserls Konstitutionslehre*, în: *Tijdschrift voor Filosofie*, 3, 1974, p. 481, 482).

³⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II, 1, p. 2, 3; I, p. 254—255.

universale"; de aici și necesitatea „logicii transcendente”, care este „o concretizare a tezei generale fenomenologice”, schițând chiar „întoarcerea de la domeniul analiticului-formal în evidența experienței lumii vieții”⁴⁰.

Este de reținut că Husserl leagă noua construcție în logică de resemnificarea umană a științei: „starea actuală a științelor europene necesită o reflecție (*Besinnung*) radicală; în principiu, ele și-au pierdut marea încredere în ele însele, în semnificația lor absolută. Omul modern de astăzi nu mai vede în știință și în noua cultură formată prin ea autoobiectivarea rațiunii universale, ca modernul epocii luminilor”; întrucât „trăim în genere într-o lume devenită înțeligibilă”, trebuie să ne raportăm „critic și sceptic” la „cultura științifică devenită istorică”⁴¹.

În această raportare ne ajută o nouă concepție despre știință și o nouă logică. „Astfel — scrie Husserl — numai o știință justificată și clarificată transcendentă în sens fenomenologic poate să fie știință ultimă, după cum numai o lume explicată transcendent-fenomenologic poate să fie lume inteligibilă în cele din urmă, iar logica numai ca transcendentă poate să fie o ultimă teorie a științei”⁴².

Deci, nu logica formală tradițională, ci o nouă logică întemeiată fenomenologic. Căci numai aceasta „permite să se înțeleagă pe deplin că științele pozitive pot să realizeze numai o raționalitate relativă, unilaterală, care lasă după sine o deplină iraționalitate ca latură opusă necesară”⁴³.

Husserl caută o origine a „conceptelor logice fundamentale” în „lumea vieții (*Lebenswelt*) și domeniul prepredicativ” în care „lumea” apare „ca orizont al oricărui substrat posibil al judecării”, iar „întoarcerea la evidența experienței”, ca „întoarcere la lumea vieții, adică lumea în care noi trăim deja și care oferă te-

⁴⁰ P. Janssen, *Einführung in E. Husserl, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft: Husserliana*, Bd. XVII, 1974, p. XXVII, XVIII, XLI.

⁴¹ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, p. 9. Așa cum s-a observat, „numai o nouă modalitate a științificității poate, după Husserl, să elimine criza umanității europene”; hotărârile pentru Husserl este faptul „că această științificitate se dezvoltă într-o concepție transcendentă despre fundamentul sensului existenței lumii” (P. Janssen, *Edmund Husserl, Einführung in seine Phänomenologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1976, p. 144).

⁴² E. Husserl, *Op. cit.*, p. 20.

⁴³ *Ibidem*, p. 21.

renul pentru orice realizare cognitivă și pentru întreaga determinare științifică⁴⁴.

Dezvoltările logice ale lui Husserl, dezvoltări care își află sursele în primele sale lucrări⁴⁵, pun în lumină o altă posibilitate de evoluție a autorului în fundarea logicii, anume cea oferită de studiul limbajului.

Nu este de neglijat analiza „semnificațiilor intenționale” (așa cum am subliniat mai sus), pregătită, credem, de ideea unei semiotici ca „logică a semnelor”: „introducerea unei asemenea logici și-a propus ca țel să fundamenteze funcția reprezentării simbolice și activitatea de judecare, înainte de toate modalitățile metodice algoritmice, care au devenit în cea mai mare măsură instrumente ale progresului în științele exacte”⁴⁶.

Pe bună dreptate s-a precizat că, pe baza înțelegerii „înfloririi matematicii formale”, Husserl a influențat, așa cum recunoștea Tarski, în *Conceptul de adevăr în limbile formalizate* (1936), formarea conceptului de „categorie semantică”; aceasta nu este decât „o reluare a noțiunii husserliene de categorie de semnificație”, care fundează întreaga logică husserliană, în care formalul „nu corespunde de fapt formalizării în sensul tehnic al logicii moderne, ci axiomatizării”, elaborată într-o modalitate apropiată de cea din celebra lucrare *Fundamente ale logicii teoretice* (1928) a lui Hilbert și Ackermann⁴⁷.

Husserl păstrează însă punctul de vedere al logicii adevărului. Așa cum a demonstrat-o L. Eley, el s-a opus logisticii, după care „logica formală nu trebuie să se dezvolte în mediul în care re-

⁴⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, 4. Aufl., F. Meiner, Hamburg, 1972, p. 36, 38. Într-un *Nachwort*, L. Eley atrage atenția asupra implicațiilor acestei lucrări pentru filosofia limbajului, îndeosebi prin distincția între „experiența prepredicativă (receptivă) și gândirea predicativă și obiectualitățile intelectului”, limbajul este „nu numai limbaj explicativ și limbaj mediator, ci acel orizont care se reflectă ca sens al sensibilului” (p. 483—484). Același autor preciza, cu alt prilej, că „în cadrele fenomenologiei, chestiunea limbajului este cu atât mai relevantă, cu cât acesta face posibilă logica și categoriile acestora”. (*Sprache und Sprechakt*, în vol. „Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie”, hrsg. von J. Simon, K. Alber, Freiburg-München, 1974, p. 139).

⁴⁵ *Über den Begriff der Zahl* (1887, lucrare „de abilitare”); *Zur Logik der Zeichen* (Semiotik) (1890); *Philosophie der Arithmetik*, (1891).

⁴⁶ E. Husserl, *Zur Logik der Zeichen*, în „Husserliana”, Bd. XII, 1970, p. 365. În *Philosophie der Arithmetik* (în același volum, p. 10—13), Husserl dezvoltă ideea valorii semnelor în aritmetică.

⁴⁷ Susanne Bachelard, *Logique husserlienne et sémantique*, în vol. *Wahrheit und Verifikation*, *Phaenomenologica* 61, 1974, p. 117—118.

flectează filosofia"; o asemenea rupere a filosofiei și a logisticii, se fundează în despărțirea gândirii și a existentului, în particular a semnului și sensului⁴⁸.

De fapt, este vorba de două concepții opuse despre logică, una care elaborează o întemeiere filosofică, și cealaltă (neopozitivismul) care consideră logica un simplu calcul, un limbaj. Autorii care au propus logica modernă simbolică și au sesizat marea importanță a semanticii logice nu au păstrat distincția riguroasă între analiza logică a limbajului și analiza logicului ca atare, în corelația lui cu adevărul și realul. Pe bună dreptate, Ryle a atras atenția că fenomenologia și „analiza lingvistică” sînt în genere „lucruri complet diferite”, deși în *Logica* lui Husserl „survin” multe elemente care au atras atenția logicienilor de la Frege la Quine⁴⁹.

Fenomenologia lui Husserl și logica fenomenologică în genere au contribuit substanțial la eliberarea logicii de psihologism și biologism, precum și de mecanicismul teoriei empiriste a abstracției, pregătind terenul pentru logica modernă și păstrînd totodată echilibrul între logic și filosofic, spre deosebire de interpretările neopozitiviste. Totodată, spiritul husserlianismului apare în reconstrucția mai largă a teoriei și a metodologiei științei.

g. Ideea întemeierii unei filosofii fenomenologice, anunțată (și parțial desfășurată în lucrarea *Ideen*) rămîne o dominantă a căutărilor și elaborărilor lui Husserl.

În forma cea mai expresă, o filosofie pe temeiuri fenomenologice apare în *Meditații carteziene*, lucrarea cea mai semnificativă a lui Husserl, poate cea mai bună introducere în fenomenologie⁵⁰.

Autorul însuși lega mutația săvîrșită de gândirea sa în contemporaneitate tocmai de această lucrare; în perioada elaborării ei — mărturisirea Husserl după aceea (scrisoarea din 11 iunie 1932 către R. Ingarden) — „am ajuns la convingerea că numai o schim-

⁴⁸ L. Eley, *Metakritik der formalen Logik*, *Phaenomenologica*, 31, 1969, p. 65.

⁴⁹ G. Ryle, *Phenomenology and Linguistic Analysis*, în vol. *Phänomenologie und Sprachanalyse*, „Neue Hefte für Philosophie”, 1, Göttingen, 1971, p. 3, 5.

⁵⁰ H. L. Van Breda, inițiatorul și organizatorul unei „Husserl-Archiv” la Louvain, preciza că nici nu ar fi putut începe mai bine seria „Husserliana” decît cu *Meditații carteziene*, concepută și elaborată „de întemeietorul fenomenologiei” în intenția de a iniția pe alți cercetători în ideile sale (Préface, 1949, la E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, „Husserliana”, I, p. X).

bare reală, concretă de direcție, de la dobândirea lumii și a existenței în genere la poziția «transcendental-fenomenologică» și o fundare concretă a metodicii și a problematicii universale a fenomenologiei transcendente poate fi cu adevărat utilă; căci numai în împlinirea ei reală se poate argumenta o *reorientare totală* a filosofiei, ca o necesitate inevitabilă⁵¹.

Husserl se raportează pentru aceasta la tradițiile carteziene ale filosofiei, îndeosebi la *Meditațiile metafizice* ale lui Descartes, operă care „a determinat evoluția filosofiei moderne spre filosofia transcendentală, a cărei formă ultimă și cea mai radicală o reprezintă fenomenologia”; de fapt, scopul noilor *Meditații* este de a demonstra „posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei filosofii ca știință universală din fundamente absolute”⁵².

Este vorba de o „transpoziție critică” a cartezianismului, ceea ce duce la o nouă filosofie a conștiinței, dincolo de idealismul gnoseologic al modernilor propunând formula unei atenuări a închiderii în idealism, prin sublinierea semnificației intersubiectivității, fără de care fenomenologia nu poate justifica așadar o filosofie.

Aceasta anunță atât conștientizarea dificultăților fenomenologiei, cât și ieșirea ei spre viață și istorie. Pe baza textelor husserliene s-a pus în lumină semnificația temporalității și a comunității: „Eu sînt contemporan, sînt în contemporaneitate. Dar contemporaneitatea mea este în genere ca atare numai întrucît ea este co-contemporaneitate (*Mitgegenwart*); contemporaneitatea celui-alt (*des Anderen*), fără a cărei comunicare eu nu sînt contemporan, este pentru mine co-contemporaneitate, iar eu însumi sînt pentru celălalt co-contemporaneitate... Eu sînt în celălalt și celălalt este în mine”⁵³. De fapt, „odată cu conceptul de intenționalitate se deschide pentru fenomenologie perspectiva de a înțelege acțiunea însăși ca pe o formă de bază a intenționalității”⁵⁴.

⁵¹ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, *Phaenomenologica* 25, 1968, p. 78.

⁵² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *Husserliana*, I, p. 178, 187.

⁵³ G. Brand, *Edmund Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, în: „Phänomenologische Forschungen”, 6/7: Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, Redaction: E. W. Orth, Karl Alber, Freiburg/München, 1978, p. 69. Și mai clar: „Fără cele două aspecte ale temporalității și istoricității nu se înțelege corect nici individul personal nici comunitatea. Temporalitatea și istoricitatea străbat și fundează viața noastră personală și colectivă”, (*Ibidem*, p. 105).

⁵⁴ E. W. Orth, *Einleitung: Phänomenologie und Praxis*, în: „Phänomenologische Forschungen”, 3: *Phänomenologie und Praxis*, K. Alber, 1977, p. 13.

Pe aceste temeiuri s-a putut făuri și ipoteza unor puncte de contact între fenomenologie și filosofia acțiunii, de fapt teoria praxis-ului ca atare. Intenționalitatea produce o eliberare nu numai de conștiința închisă, concepută monadic, ci conduce la posibilitatea proiectării și cuprinderii interacțiunilor și multilateralității, ceea ce implică un drum spre didactică și, bineînțeles, spre istorism.

Este de remarcat că, deși exemplare pentru punctul de vedere al „subiectivității transcendente” (al idealismului de tip fenomenologic), înseși *Meditațiile* argumentează importanța prezenței lumii: „celălalt eu” (*das andere Ich*), „o comunitate de monade”; aceasta întrucît „proprietatea fundamentală a conștiinței” este „de a fi conștiința a ceva, așa cum *cogito* poartă în sine *cogitum-ul* său”⁵⁵. Husserl nu mai urmărește realizarea ideii unei „filosofii universale” orientată după „noua știință a naturii” (ca la Descartes și în timpul său), ci „un sistem de discipline fenomenologice, corelative tematic nu pe fundalul ultim al axiomei *ego cogito*, ci al unei conștiințe de sine universale”, cîștigată prin *epoché*, prin „pierderea lumii”⁵⁶.

În alți termeni, Husserl radicalizează îndoiala carteziană nu numai în sensul că propune „suspendarea judecății (*epoché*) asupra lumii, ci și întrucît separă filosofia de știința pozitivă, legînd-o *ne varietur* de studiul conștiinței.

Incontestabil, problema centrală și cea mai dificilă rămîne aceea a interacțiunii subiect-obiect, în plan gnoseologic, și a poziției conștiinței intenționale, a deschiderii acesteia, prin care, parafrazîndu-l pe Landgrebe, Husserl se desparte de cartezianism și criticism și, în genere, de orice filosofie a închiderii în subiectivitate, fără a afla însă temeiurile veritabile ale acesteia și ale interacțiunii cu lumea.

Husserl atrage atenția asupra faptului că „o nouă formă a filosofiei transcendente” poate, prin prezența motivelor carteziene, să fie numită „neocartezianism”, după cum poate, prin noua viziune asupra lui *cogito*, să fie considerată opusul cartezianismului⁵⁷.

Așa cum s-a precizat, „miezul cartezianismului husserlian” constă în aceea că pentru el filosofia este „știința noului început radical nu numai sub circumstanțe determinate, ci *per definitio-*

⁵⁵ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 188, 189.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 182, 183.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 43 urm.

nem"⁵⁹. Mai mult, Husserl „se mișcă în bună tradiție raționalistă” și intrucît concepe intuiția ca „treapta cea mai înaltă, cea mai pură a cunoașterii intelectuale”⁵⁹.

Incontestabil, dincolo de travaliul mai larg de a face din fenomenologie o filosofie a sensului, Husserl dublează teoria esențelor rezultată din primele forme ale „reducției” (din *Ideen*) cu o filosofie a subiectivității. *Cogito* husserlian se deosebește de cel cartezian, care fundează o metafizică, precum și de conștiința transcendentală kantiană, care refuză orice metafizică.

Așa cum preciza Husserl, „ego-ul transcendental nu instituie în sine un *alter ego* transcendental în mod arbitrar, ci în mod necesar. Tocmai cu acestea subiectivitatea transcendentală se lărgeste către intersubiectivitate, către socialitatea intersubiectiv-transcendentală, care constituie terenul transcendental pentru intersubiectivitatea naturii și a lumii și nu mai puțin pentru intersubiectivitatea existenței tuturor obiectualităților ideale”⁶⁰.

Tema intersubiectivității⁶¹ a constituit o preocupare constantă a lui Husserl, ea anunțând, de fapt, specificul prin care fenomenologia iese din matca idealismului modern, clasic (fie el psihologic, fie gnoseologic — în speță — idealismul transcendental kantian) și încearcă o regîndire a complexității interrelațiilor dintre conștiință și lume și a naturii conștiinței însăși.

Încă într-un text timpuriu (1908), intitulat provizoriu *Monodologie*, Husserl scria: „conștiința deci este absolutul. Conștiința mea este existență absolută și fiecare conștiință este existență absolută. Conștiința mea trecută este fostă existență absolută și fiecare conștiință trecută este fostă existență absolută. Conștiința ta este pentru conștiința mea existență exterioară absolută și conștiința mea e la fel pentru tine”⁶².

⁵⁸ H. F. Fulda, *Husserls Wege zum Anfang einer transzendentalen Phänomenologie*, în vol.: *Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx, F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 153.*

⁵⁹ N. Bagdasar, *Teoria cunoașterii*, p. 403.

⁶⁰ E. Husserl, *Die Pariser Vorträge*, Husserliana, I. p. 35.

⁶¹ Este semnificativ că cele 3 volume (XIII—XV), apărute în 1973, în *Husserliana*, consacrate „fenomenologiei intersubiectivității” acoperă o perioadă îndelungată și, într-un fel, anii cei mai productivi ai creației întemeietorului fenomenologiei: 1905—1935. Un material enorm (circa 2000 de pagini) stă mărturie a frământărilor reale prin care a trecut ilustrul filosof în încercarea sa de a dezvălui complexitatea interacțiunii dintre om și lume, dintre subiectivitate și sfera mereu exterioară ei, dar mereu necesară.

⁶² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus den Nachlass, Erster Teil: 1905—1920, Husserliana, Bd. XIII, 1973, p. 6.*

Apărent, am avea de-a face cu o nouă monadologie. Husserl preconizează însă (text din 1922), contrar tezelor leibniziene despre imposibilitatea de comunicare a substanțelor, „transcendența *Alter ego*”-ului, o „monadologie absolută ca dezvoltare a egologiei transcendente” sau, mai exact, „anunțarea unui *eu-opus* în subiectivitate și identificarea intersubiectivă a unităților constitutive. *Monadele au ferestre*” (subl. n.)⁶³.

Încă odată, ca și intenționalitatea în lucrările publicate de Husserl însuși, intersubiectivitatea propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii, care justifică posibilitatea comunicării și a „existenței-împreună” (de fapt, socializarea) și nu atomizarea, izolarea umanului în entități absolute.

Poate de aci și atracția exercitată de fenomenologie, în procesul eliberării conștiinței umane de dominarea subiectivității și a intelectului (gîndirii abstracte), specifică filosofiei burgheze a epocii moderne.

Părăsirea naturii umane veșnice, fără pericolul absolutizării (ca în existențialism) condiției umane, constituie o notă dominantă a cercetărilor lui Husserl despre intersubiectivitate: „lumea constitutivă” este pentru mine „cea obiectivă, lumea pentru toți”⁶⁴.

Pe bună dreptate, fenomenologii din zilele noastre caută la Husserl „cercetările filosofico-sociale”, asociind intersubiectivitatea cu socialitatea și reliefind ideea dialogului, de fapt a comunicării. „Socialitatea este cursul fundamental al vieții noastre, adică pornind de la natură, noi dobîndim mereu o lume comună”; „așa cum în conștiința istorică dobîndim o raportare liberă la viața noastră istorică, o raportare liberă la viața noastră comună o dobîndim abia în conștiința colectivă”⁶⁵.

Teza sa principală — cea a „prezentării” lumii numai prin intermediul fenomenului conștiinței, sesizată pe bună dreptate de critica marxistă, nu trebuie astfel apreciată numai sub genericul „interpretare idealistă a *cogito*-ului cartezian”⁶⁶. Căci Husserl pune o problemă reală: fără prezența conștiinței „lumea” nu se anunță, nu are deschidere spre o semnificație, ci rămîne în sine pur și simplu o sferă a tăcerii.

⁶³ *Ibidem*, *Zweiter Teil* 1921—1928, *Husserliana* Bd. XIV, 1973, p. 244, 258.

⁶⁴ *Idem*, *Dritter Teil* 1929—1935, *Husserliana*, Bd. XV, 1973, p. 613.

⁶⁵ B. Waldenfels, *Das Zwischenreich Dialog. Sozial-philosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*, *Phänomenologica* 41, M. Nijhoff, 1971, p. 353.

⁶⁶ vezi: N. V. Motroșilova, *Prințipi I protivorecîia fenomenologicescol filosofii*, Moskva, 1968, p. 83 urm.

Reținând atenția asupra opoziției dintre fenomenologia lui Husserl și marxism, nu putem să nu semnalăm premisele reale ale deschiderii mai târzii (Landgrebe și cercul de la Köln) spre istorism și dialectică⁶⁷.

h. Participarea la ampla reconstrucție filosofică ce se desfășoară în contemporaneitate este condiționată, în mare măsură, de dezvoltarea teoriei filosofice pe multiple planuri, dar, în primul rând, de dezvoltarea dialecticii ca știință filosofică. Aceasta nu se poate face însă independent de asimilarea și semnificarea progreselor logicii moderne, ale semioticii, praxiologiei, teoriei sistemelor etc., și de cunoașterea și reevaluarea modelelor metodologice create pe terenul altor filosofii.

Funcționarea *ne varietur* cu modelul dialecticii din elaborările întemeietorilor marxismului și, mai ales, *numai în opoziție față de alte modele ale metodei*, chiar ale dialecticii, contravine, în fond, spiritul în care a conceput-o Marx: „în forma ei rațională”, dialectica „privește fiecare formă realizată în mișcare, adică și sub aspectul ei trecător, pentru că nimic nu-i poate impune, pentru că prin esență ea este critică și revoluționară”⁶⁸. Chiar prin modul în care s-a raportat la Hegel, Marx ne oferă o lecție utilă: „mistificarea dialecticii de către Hegel n-a împiedicat totuși ca el să fie acela care să facă pentru prima oară o expunere atotcuprinzătoare și conștientă a formelor ei generale de mișcare”⁶⁹.

Pentru înțelegerea unor aspecte ale procesului complex al interacțiunii modelelor metodologice în contemporaneitate, vom încerca în cele ce urmează să punem problema raporturilor dintre fenomenologie și dialectică. Căci, mai mult decât alte metode, credem, fenomenologia vine cu o înțelegere a consubstanțialității momentelor metodei și structurii domeniului ce amintește de celebra formulare a lui Hegel: „metoda nu este altceva decât structura întregului, înfățișat în pura sa esențialitate”⁷⁰.

⁶⁷ Mai pe larg, vezi: A. I. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, București, Editura politică, 1979, p. 66 și urm.

⁶⁸ K. Marx, *Capitalul*, Vol. I, în: K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966 p. 27.

⁶⁹ *Ibidem*, Așa cum a precizat Lenin, „nu se poate înțelege pe deplin *Capitalul* lui Marx, și cu deosebire capitolul I, fără a fi studiat temeinic și fără să fi înțeles *întreaga* Logică a lui Hegel” (*Opere complete*, vol. 29, București, Editura politică, 1966, p. 5).

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. de V. Bogdan, Editura Academiei, R.S.R. București, 1965, p. 20.

În alți termeni, deși se opune substanțialismului hegelian, fenomenologia păstrează ideea de perspectivă după care metoda nu poate fi exterioară obiectului ei și, ca urmare, nu poate să nu fie filosofică. Însuși întemeietorul orientării fenomenologice, Edmund Husserl scria: „în toate științele, metoda este determinată și prin esența universală a obiectivității... Esența generală însă se lasă desfășurată prin gândire și prin aceasta conduce cu necesitate la ontologie. Metoda desăvârșită presupune cultivarea sistematică a ontologiei”⁷¹.

Dincolo de această eliberare de metodologismul modern, indeosebi kantian și neokantian, și de ancorare în ontologism, Husserl a sesizat și dificultățile reducționismului mecanicist, pentru care „exista numai o modalitate a existentului, anume aceea a obiectului determinabil exact naturalist-științific ca «obiectiv», numai o singură legitate de reglare a conexiunii existentului, anume conexiunea cauzală”⁷².

În fond, în spirit dialectic, sau cel puțin antireducționist, Husserl avea în vedere multiplicitatea semnificațiilor existentului și a categoriilor corespunzătoare și nu admitea fixarea într-o modelare naturalistă a „existentului”, elaborată cu mijloacele matematicii și ale matematizării fizicii. Acesta este, credem, sensul mai adânc al considerării pluraliste a ontologiilor, toate „tănuite” în „fenomenologia pură”, „înrădăcinate” în „conceptele de bază și axiomele acesteia”⁷³.

Pentru realizarea unui nou ideal al filosofiei, — preciza Husserl — este nevoie de eliberarea de „naturalism” și de ideea filosofiei ca *Weltanschauung*, idee care a condus la relativism și scepticism. „Dacă ar trebui să fie justificată o schimbare filosofică în epoca noastră, scria Husserl — ea ar trebui în orice caz să fie animată de intenția de a întemeia din nou filosofia în sensul de știință riguroasă, intenție ce nu-i străină timpului actual, fiind vie chiar și în interiorul naturalismului dominant”, care „se construiește pe știința riguroasă a experienței”⁷⁴.

Fenomenologia este, în opera lui Husserl, ca și a orientării fenomenologice în genere, în primul rând, o metodă și, în al doilea

⁷¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, în: *Husserliana*, V, p. 23.

⁷² L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, V, p. 143.

⁷³ E. Husserl, *Op. cit.*, p. 77, 105.

⁷⁴ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 2. Aufl., V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, p. 12, 13.

rind, o filosofie. În acest sens, este edificator programul husserlian trasat prin lucrarea *Ideile unei fenomenologii pure și ale unei filosofii fenomenologice*⁷⁵.

Fenomenologia rămîne în principal metodă, care nu poate să nu se desfășoare într-o ontologie, una specifică însă, dar, oricum, condiționată de funcționarea intenționalității conștiinței. Acest proiect de ontologie, chiar ca ontologie a „lumii vieții”, este numai un început pentru o reconstrucție riguroasă în filosofie.

Pledoaria pentru filosofie ca valoare teoretică exemplară rămîne dominantă elaborărilor lui Husserl și ale întregii mișcări fenomenologice. Rezultă astfel că întemeietorul fenomenologiei se confrunta în epocă în special cu relativismul (pozitivist, pragmatist sau empirist pur și simplu), rezultat în principal din neînțelegerea caracterului relativ al configurațiilor ideatice ale cunoașterii și științei, al cunoștințelor ca atare. Chiar teoretizarea despre „eu”, de fapt despre importanța subiectivității, viza același relativism, produs în diferite maniere de rămînerea la „eul” empiric, la nivelul psihologic, de nesesizarea valorii configurative a logicului.

Husserl căuta totodată o eliberare de „dat”, de opozițiile absolute între cunoaștere și existență, în fond dialectica acestora, în opoziție cu maniera metafizică (nedialectică) de a concepe raporturile omului cu lumea, ale subiectului cu obiectul.

Modelul fenomenologic al metodei filosofice, model care a depășit de mult sfera domeniilor filosofiei, pătrunzînd în cercetările mai speciale, într-un fel, chiar în laboratoarele creației umane, nu este inteligibil fără conștientizarea semnificației majore a intenționalității.

De fapt, așa cum a subliniat o largă operă de comentare a textelor husserliene, intenționalitatea determină în cea mai mare măsură specificitatea fenomenologiei ca mod de conceptualizare și filosofare. Într-adevăr, cele două „operații” în fenomenologie — „reducția” și „reflecția eideică” — nu sînt funcționale fără conceperea conștiinței și a oricărui act psihic sub semnul deschiderii, al orientării lor spre ceva, spre un obiect.

Prezența „obiectului” în intuiție este fenomenologic „reală” și antrenează, dincolo de polaritatea subiect-obiect, polaritatea *eidos-sens* tocmai pentru că orice conștiință (nu „în genere”, ci conștiința reală, efectivă) este intențională, adică deschisă, iar în această deschidere nici configurarea ei ca eu, nici umplerea

⁷⁵ Pentru detalii asupra acestui program a se vedea: A. I. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, Editura politică, București, 1979, p. 33—41, 49—54.

ei de sens (conținut informațional), nu s-ar putea împlini fără admiterea unor constante absolute — *eidos* — dincolo de configurațiile obiectuale.

S-a remarcat, așa cum am văzut, că o fenomenologie fără ontologie este de neconceput, după cum de neconceput este și o ontologie fără „egologie”, fără o teorie clară a subiectului.

Fenomenologia oferă astfel sporite posibilități de ieșire din psihologismul și gnoseologismul teoriilor moderne ale cunoașterii și de concepere unitară, dialectică a subiectului și obiectului, a gnoseologiei, ontologiei și metodologiei.

Este vorba de o concepere în esență dialectică și orientată spre descifrarea mecanismului concret al realizării unei cunoașteri și unei cunoștințe în fiecare caz în parte, de fapt a fiecărui subiect prin care se anunță prezența unei lumi și a configurațiilor ei conceptuale tocmai întrucât el (subiectul) este în stare să împlinească cele două (de fapt, trei — „eliminare”, „împarantizare”, intuire „eideică”) operații, să se comporte fenomenologic.

Ideea unității *cogito-cogitatum* exprimă cel mai bine acest exemplarism al subiectului fenomenologic, care este totdeauna mai mult decât este de fapt și cu el nu numai că se *anunță* o lume, dar *este* o lume. Forța dialectică a unității amintite traduce în fond dialectica interacțiunii om-lume, a acțiunii omului ca persoană asupra unor contexte factice care numai prin travaliul său (al omului) ajung să se prezinte ca o lume și să-și anunțe această prezență în configurații ideatice și în conceptualizare.

Desigur, marea dificultate a modelului husserlian al metodei o constituie aspirația lui la universalitate, la valabilitatea de metodă a filosofiei. În măsura în care s-a opus mărginirii pozitivistice și chiar scientiste, o asemenea extindere apăsătoare în epocă, în linii mari, justificată. Dacă adăugăm la cele spuse și reacția față de modelul speculativ hegelian al metodei, reacție vizibilă în elaborările fenomenologice, apar într-un mod și mai clar condiționările sus-numitei aspirații a fenomenologiei la universalitate.

Modelul fenomenologic al metodei rămâne însă circumscris sferei operaționale a procedeelelor speciale, care mediază și fac funcțional aparatul categorial al filosofiei. Nu s-a spus, în repetate rânduri, că fenomenologia este o „descriere” a datului ca „dat”, a domeniilor creației teoretice și acțiunii așa cum sînt, înainte de orice interpretare?

Devine astfel inteligibilă ideea valorii operaționale pregătitoare a fenomenologiei ca descriere și prezentare a domeniilor, prin aplicarea „reducției” și a „reflexiei eldetică” — două tehnici care

eliberează spiritul filosofic de spectrul „Absolutului”, al transcendentului.

Fenomenologia se subsumează prin aceasta dialecticii globale a cunoașterii și acțiunii, oricâte rezerve ar fi avut Husserl și fenomenologii față de o asemenea situație. Trebuie să ținem seama însă, în acest context, de momentul mediator hermeneutic, semnalat de Heidegger și apoi de mișcarea hermeneutică contemporană (Gadamer și Ricour, îndeosebi).

Este adevărat că trebuie văzut aci și reversul medaliei: fenomenologia și tehnicile ei oferă un ansamblu de procedee mai riguroase pentru a înțelege condițiile abstractizării, condiții între care, pentru fiecare act în parte, „reducția fenomenologică” și delimitarea subiectivității sînt cele fundamentale. „Eidos”-ul ca „fenomen (dat în sine) nu poate fi regăsit fără „reducție” — iată o altă formă pentru ideea că abstracția în sine este rezultatul unei căutări și numai astfel se instituie în „obiect”, dincolo de așa-numitele „obiecte empirice” (datele senzoriale-perceptive de la care pornește orice act cognitiv elementar).

Pe de altă parte, „Eul pur” sau „subiectivitatea transcendentă” este expresia configurării polului subiectivității, fără de care împlinirea (finalizarea) unui act cognitiv ca atare ar fi imposibilă.

De fapt, procedeele și „tehnicile” fenomenologice sînt active, credem, nu în contextul „descriere” — înțelegere dialectică și, evident, explicarea (științifică), ci în acțiunea dialecticii ca metodologie generală a științelor, în travaliul de delimitare și evaluare a metodelor și procedeele speciale ale științelor. Numai astfel se poate trece de la observarea faptelor la anunțarea sensului tăinit în noianul acestora, de la „lume” (sferă genetică) la configurațiile ei logice, de sens, exprimabile conceptual și, pe acest temei, expuse unei cuprinderi categoriale.

Prin posibilitățile de trecere de la „desemnarea” de „obiecte” la „unități de sine”, fenomenologia se instituie ca moment constitutiv în travaliul de abstractizare și conceptualizare dialectică, în înțelegerea unității dialectice subiect-obiect, oferind „tehnicile” de contracarare a reducăționismului (fie în direcția „obiectului”, fie în direcția subiectului) și a „răsturnării copernicane” în sensul transcendentalismului kantian.

De fapt, atunci cînd Husserl spunea că „reducția” rezolvă „enigma” amintitei răsturnări, avea în vedere unitatea subiectului și a obiectului într-o fenomenologie a subiectivității ce se prelungește în mod necesar într-o ontologie pluralistă („mundană”, a lucrului, a faptului, a valorilor etc.).

Ideea de „constituire fenomenologică” marchează foarte bine semnificația și limitele modelului metodologic propus de Husserl și nevoia integrării lui într-o perspectivă dialectică.

Iste adevărat, aceasta trebuie să fie o dialectică suplă, care să oglindească mutațiile în *praxis*-ul și în știința contemporană, și nu o dialectică fixată într-un model unic, invariabil, etern. Căci nimic nu poate fi pus în mod exclusiv sub specie *aeternitatis*, nici chiar valoarea ca atare (nu realizarea valorică), a cărei poziție solară în universul uman rămâne oricând piatra de încercare a cugetării.

3. SCHELER: FENOMENOLOGIA CA ONTOLOGIE A VALORILOR ȘI A UMANULUI

a. Format în mediul fenomenologiei husserliene, Max Scheler (1874—1928)¹ a elaborat însă o concepție specifică, determinând veritabile mutații în elaborarea eticii, axiologiei, antropologiei filosofice, sociologiei culturii etc., exercitând, la rîndul său, o netăgăduită influență asupra cercetărilor de etică ale lui Husserl.

¹ Lucrări principale: *Contribuții la punerea problemei relațiilor dintre principiile etice și cele logice* (*Beiträge zur Fragestellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, 1899); *Metoda transcendentă și metoda psihologică* (*Die transzendente und psychologische Methode*, 1900, ed. 2-a 1922); *Formalismul în etică și etica materială a valorii* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*: vol. 1, 1913, vol. 2, 1916, ed. 2-a, 1922 și ed. 3, 1927 — abele într-un volum; ed. 5-a, în: *Gesammelte Werke*, 2, 1966); *Despre prăbușirea valorilor* (*Vom Umsturz der Werte*, (2 vol., 1915; ed. 2-a, 1919; ed. 3-a, 1925; ed. 4 și 5: *Gesammelte Werke*, 3); *Despre etern în om* (*Vom Ewigen im Menschen*, 1921; ed. 2-a 1923; ed. 3-a 1933; ed. 4 și 5 în: G. W. 5); *Esența și formele simpatiei* (*Wesen und Formen der Sympathie*, (1923; ed. 3-a 1926; ed. 4-a 1931; ed. 5-a 1948; ed. 6-a în G. W. 7; ed. 7-a 1974); *Scrituri de sociologie și teoria concepției despre lume* (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 3 vol., 1923—24; ed. 2-a în G. W. 6); *Formele cunoașterii și instrucția* (*Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925; ed. 6-a în G. W. 9); *Formele cunoașterii și societatea* (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926; ed. 2-a în G. W. 8); *Poziția omului în Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928; ed. 2-a 1929; ed. 3-a 1930; ed. 4-a 1947; ed. 5-a 1949; ed. 6-a 1962; ed. 7-a 1966; ed. 8-a în G. W. 9 și separat 1975); *Concepție filosofică despre lume* (*Philosophische Weltanschauung*, 1929; ed. 2-a 1954; ed. 3-a 1968; ed. 4-a în G. W. 9); *Asupra eticii și teoriei cunoașterii* (*Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, I, 1933; ed. 2-a în G. W. 10, 1957).

Menționăm că, începînd cu 1954, apar: *Gesammelte Werke* (ed. de Maria Scheler, apoi de M. S. Frings); din acestea au apărut la Franke-Verlag (Bern u. München) 11 volume; se află în pregătire vol. 12—13, sub genericul:

Fundamentarea unei filosofii a valorilor și, în particular a unei ontologii a valorilor în mișcarea fenomenologică a fost precedată (parțial însoțită) de o largă polemică cu orientările dominante, mai ales cu formalismul, normativismul și psihologismul. Așa cum s-a precizat, „în centrul gândirii lui Scheler nu se află nici problema existenței nici o conștiință transcendentă, ci omul faptic viu, în al său aici și acum, în unitatea sa corporal-spirituală și în deschiderea lumii (*Weltoffenheit*), căruia (omului) îi aparține și *modul etic de a fi al valorii* omului în existența sa socială”².

De fapt, ca fază necesară în dezvoltarea axiologiei, punctul de vedere al lui Scheler a permis, cu toate dificultățile pe care le implică, o înțelegere mai profundă a statutului valorilor și a rolului acestora în definirea și reglarea comportamentului uman.

Scheler realizează într-o și mai mare măsură eliberarea de concepțiile speculative (și de teologie chiar) atunci când consideră că: „Dumnezeu este, dacă este, numai prin pornirea (*Drang*) uman-individuală și universală, prin care orice spiritual, toate ideile trebuie «să funcționeze» pentru a dobândi realitate... *Spiritualul este astfel existență devenită și nu existența în sine gata făcută*”; „impulsul și spiritul constituie o funcție de deificare în om și istorie”, divinitatea însăși depinzând de actul realizării umane³.

Schriften aus dem Nachlass. Relatări despre situația acestui *Nachlass* Max Schelers (ca și despre: *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologie in der Bayerische Staatsbibliothek*) oferă unul dintre reprezentanții de seamă ai „Fenomenologiei de la München”: E. Avé-Lallement: *Bio-bibliographischer Anhang*, în vol.: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie* (hrsg. von Paul Good, im Auftrag der „Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung“), Franke-Verlag, 1975, pp. 267—284. Același autor oferă și o bibliografie la zi, care înlocuiește pe cea elaborată de M. S. Frings (*Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft*, Maisenheimer am Glan, 1971). De fapt, cu prilejul aniversării a 100 de ani de la nașterea lui Scheler s-a inițiat și o cercetare mai amănunțită a moștenirii lui Scheler (documente noi au fost prezentate la expoziția organizată la München, în octombrie 1974, în „Biblioteca de stat bavareză”).

Principalele lucrări asupra lui Scheler au fost menționate (sau citate) în A. I. Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler* (1971); mai timpuriu, menționăm studiul lui Virgil Bogdan (în: *Istoria filosofiei moderne*, vol. 3, București, 1938, pp. 427—447), prima cercetare avizată, în literatura de la noi, asupra operei lui Max Scheler.

² M. S. Frings, *Max Scheler: Drang und Geist*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart*, II, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1973, p. 15.

³ M. S. Frings, *Gott und das Nichts*, în: „*Phänomenologische Forschungen*”, 6/7; *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen*, K. Alber, Freiburg/München, 1970, p. 135, 136.

Înțelegerea consubstanțialității dintre *uman* și *valoric* rămâne teza cea mai semnificativă, mărturisită de Scheler însuși atunci când scrie: „mă văd nevoit să resping din capul locului un cer al ideilor și al valorilor care ar trebui să fie «independent» de esența și de *împlinirea* posibilă a actelor vii de natură spirituală, «independent» nu numai de om și de conștiința umană, ci și de *esența* și *împlinirea* unui spirit viu, oricare ar fi el”⁴.

b. În acest sens, lucrarea *Formalismul în etică* reprezintă o ruptură de principiu cu orice normativism și cu orice psihologism și caută statutul uman, dar stabil al valorilor și al acțiunii. Scheler însuși preciza că, pentru a pune în umbră relativismul și subiectivismul, a argumentat că principiul după care toate valorile sînt subordonate „valorilor persoanei” este atît de important, încît l-a indicat și în subtitlul cărții: *O nouă încercare de personalism*.

Ceea ce s-a numit „relativitatea” valorilor privește nu valorile ca atare, ci realizările lor în lucruri, bunuri și comportamentele persoanei. Scheler distinge între statutul valorii ca valoare — obiectualitatea ei — și funcționalitatea valorii. Căci valorile nu sînt date în formă pură, ci împreună cu un „sentiment al valorii”.

„În virtutea unei necesități esențiale — scria Scheler — tuturor valorilor le aparține faptul de a fi date prin «conștiința a ceva», care este «perceperea afectivă» (*das Fühlen*)”; ca urmare, chiar și „modalitățile valorice” se află într-o „ierarhie a priori”: valorile „agreabilului și neagreabilului”; valorile „sentimentului vital”; valorile spirituale (estetice, etice, teoretice); valorile „sacru-lui și profanului”⁵.

Principalul rezultat al polemicii lui Scheler cu concepțiile normative (formaliste, în principal) și relativiste se concretizează în ideea că definirea sensului vieții morale, ca și al oricărei acțiuni umane este posibilă numai prin raportarea la valori. De aici și nevoia analizei specificului „evidenței”, care caracterizează cunoașterea valorilor și a specificului judecății de valoare și conduce la eliberarea de normativism (absolutizarea normei ca rea-

⁴ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wert-e hik*, în: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 5. Aufl., Franke Verlag, Bern und München, 1966, p. 21.

⁵ *Ibidem*, p. 122—125.

lizare valorică) și de relativism (ignorarea criteriilor valorice ale cunoașterii și acțiunii)⁶.

Problema centrală a ontologiei valorilor în fenomenologie rămâne cea a obiectivității și a ierarhiei valorilor, îndeosebi întrucât se prelungește în dezbaterăa temei tablei de valori a oricărei culturi.

Întră astfel în discuție ideea de ierarhie a valorilor. „Faptul că o valoare este «superioară» alteia, preciza Scheler, poate să fie cuprins într-un act particular al cunoașterii valorii, act care se cheamă «preferință» (*Vorziehen*)”; „ca act, «preferința» e complet separată de modalitățile realizării ei... Rezultă astfel clar că ierarhia valorilor nu poate să fie niciodată dedusă sau derivată. Care valoare este «superioară», aceasta este totdeauna de surprins din nou prin actul preferinței și al subordonării”⁷. Așa cum s-a spus, „valoarea și superioritatea sau inferioritatea ei în raportarea la altă valoare este, în acest sens, un *a priori* emoțional, adică dat în actul simțirii, independent de lucrurile sau faptele prezentate în aceste date valorice”⁸.

Dincolo de tezele lui Scheler despre ierarhia absolută a valorilor, trebuie să subliniem aici: 1) că „obiectivismul” valorilor pune problema statutului autonom al acestora, în opoziție cu relativismul (reduce valoarea la realizările valorice); 2) dezbaterăa despre „preferință” conduce analizele axiologice spre concret, spre individul-persoană și actele acestuia.

În fond, ca dimensiune esențială a cunoașterii valorii, „preferința”, este, ca și regulile ei, principial variabilă și privește nu o ierarhie absolută (ca la Scheler), ci o ierarhie produsă pe latura funcționalității valorilor, a raportării oamenilor la acestea. Căci, deși „actul preferinței și al subordonării”, despre care vorbea M. Scheler, se realizează ca o „evidență intuitivă” (nu are nevoie de o deducție logică), „ierarhia” la care el se raportează poartă amprenta istoricității și reflectă anumite opoziții de interese materiale și morale (ale claselor sociale dintr-o anumită epocă).

Această stare este însă ea însăși urmarea unui proces istoric al creației valorice umane, care, în funcție de condițiile sociale

⁶ Pentru analiza teoriei scheleriene a valorilor vezi: A. I. Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, București, 1971, p. 104—105; 240—242. Este de reținut în principal că axiologia fenomenologică rămâne una dintre modalitățile de înțelegere a eticii, esteticii și filosofiei culturii în genere, ca domenii autonome.

⁷ M. Scheler, *Op. cit.*, p. 105, 107.

⁸ M. S. Frings, *Op. cit.*, p. 15.

concrete ale realizării ei, determină profunde mutații în tabla de valori a unei epoci și face ca o ierarhie să fie evidentă.

„Preferința” este structura legată de persoană ca individualitate; în mod aparent, ar rezulta de aci că ea implică arbitrariul, că este pur subiectivă. În fapt însă, întrucît omul este, așa cum preciza Marx, totodată individ și „ființă generică” (socială), și nu poate fi redus nici la „rațiune”, nici la „spirit”⁹, viața și comportamentul lui se supun unei normativități a epocii, iar preferința subiectivă devine astfel mai mult decît ea însăși, implică dimensiunea normativității, realizîndu-se, inevitabil, după criterii transsubiective.

„Preferința” este astfel un act uman ce se împlinește ca o cunoaștere a valorilor, nu în ordinea acestora; ea dă profilul conștiinței valorilor, precum și pe cel al delimitării între valori și realizările valorice și, totodată, justifică și alegerea valorii și integrarea normativității în comportamentul uman.

Scheler rămîne actual nu numai în noul stadiu al axiologiei, ci și al logicii normelor, care păstrează, *mutatis mutandis*, ideea preferinței, dîndu-i o expresie riguroasă în forma și în formulele „preferinței normative”¹⁰, fără de care întreaga problematică a modelului etic și a antropologiei filosofice în genere ar ridica mari dificultăți de înțelegere.

c. Scheler, a analizat pe larg intenționalitatea emoționalului, a vieții afective.

Păstrînd ideea kantiană a necesității întemeierii eticii, el a criticat formalismul, rămînerea la datoria abstractă, exterioară și străină vieții umane concrete. Prin aceasta, Scheler se desprindea de analizele intelectualiste moderne, care pierdeau din vedere tocmai valoarea proprie a acestei vieți.

Autorul însuși preciza că spiritul eticii sale este „spiritul unui riguros absolutism și obiectualism etic”, al unui „intuitivism emoțional” și „apriorism material”¹¹, adică unul care ia în atenție dimensiunea conținutului, a sensului actelor și comportamentelor umane.

⁹ K. Marx—Fr. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. II-a, Editura politică, București, 1962, p. 20.

¹⁰ Pentru aceste dezvoltări, vezi: A. I. Boboc, *Valoare și normă*, „Revista de filosofie”, nr. 5, 1977, p. 580—584.

¹¹ M. Scheler, *Formalismus*, p. 14.

Cu alte cuvinte, Scheler părăsește concepția lui Kant a asimilării aprioricului cu formalul. Căci, în sens fenomenologic este posibil un *a priori material* care coincide cu esențele și corelațiile lor; *a priori* sînt „acele unități și principii ideale ale semnificației” la care se ajunge „prin intuirea nemediată a datului-însuși”, iar dacă numim conținutul unei asemenea intuiții „fenomen”, intuiția e „privire a esenței” (*Wesensschau*), esență structurală „datului”, nu în sine (ca la Platon)¹².

Numai în raport cu acest *a priori valoric* are sens datorია și viața morală ca atare. „Orice imperativ, — scria Scheler — chiar și cel categoric, dacă există așa ceva, se justifică numai dacă trimite la un imperativ motivat, dacă trimite la un imperativ ideal și indirect la valoarea corespunzătoare”¹³. În acest fel, nu numai că valoarea nu se reduce la obligație și datorie, ci totul se fundează în valoare.

Piesa esențială prin care Scheler se desparte definitiv de tradiție și se opune intelectualismului modern o constituie teoria sentimentului.

Prin aceasta, el se opune, ca și Husserl, psihologismului. Deși Scheler menționează mereu importanța unei psihologii experimentale („empirice”, „cauzale”), principala orientare în dezbaterea sa „în jurul unei fenomenologii a sentimentului” are în vedere revelarea valorilor în „viața emoțională”; trebuie spus de la început că etica lui Scheler nu se restrînge „la comportamentul moral *faptic*”, ci „obiectul ei propriu este *imperiul* valorilor”¹⁴.

Scheler însuși preciza că, așa cum există o „logică pură”, trebuie să căutăm „intuiția pură, sentimentul, o iubire și o ură pură, o năzuință și o voință pură”¹⁵.

Așa cum spunea unul dintre cei mai cunoscuți comentatori ai lui Scheler, acesta a fost „filosoful legităților vieții emoționale, care se întinde de la adîncimile dionisiace ale sferelor vitalului pînă la înălțimile luminate ale simțirii spirituale”; el a urmărit

¹² *Ibidem*, p. 43—45.

¹³ *Ibidem*, p. 220.

¹⁴ B. Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens*, Franke Verlag, Bern, München, 1969, p. 11, 13.

¹⁵ M. Scheler, *Formalismus*, p. 268.

„Viața emoțională” nu numai din punct de vedere fenomenologic, ci și după relevanța ei sociologică, metafizică și religioasă¹⁶.

Etica lui Scheler rămâne în principal o modalitate a eticii filosofice: etica valorilor, una dintre cele mai elaborate din istoria acestei discipline.

Poate, pe bună dreptate, unul dintre întemeietorii eticii valorilor evidențiază dificultățile părăsirii ei în spațiul culturii engleze și chiar al celei germane, semnănd nevoia păstrării spiritului ei, nu a elaborărilor „sistemelor etice” ale lui Scheler, Hartmann și alții. „Ca autor al unui sistem propriu de etică intuiționistă a valorii”, H. Reiner preciza că păstrează ideea după care „valorile (în concordanță cu Husserl) sînt determinate ca fiind corespondențele obiectuale ale sentimentelor intenționale”¹⁷ și astfel etica valorilor rămîne încă actuală.

Principalul rezultat pozitiv al polemicii lui Scheler cu formalismul etic se leagă de explicarea sensului vieții morale în legătură cu valorile.

În acest context se desfășoară și discuția despre „personalismul etic”, care unește etica cu antropologia filosofică și prilejuiește o valorificare a analizelor sociologice ale autorului. „Persoana” reprezintă „valoarea valorilor”, iar glorificarea ei constituie semnificația „ordinii morale” și, în genere, „sensul și valoarea ultimă a întregului univers”¹⁸. Numai „persoana” are valoare în sine, iar realizarea ei dă măsură valorii unei colectivități umane.

¹⁶ M. S. Frings, *Max Scheler*, în „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. 28, Heft 2, 1974, p. 237. Autorul a cercetat totodată deschiderea spre o „ontologie a existenței valorii”, contingențele și divergențele între Scheler și Heidegger în înțelegerea sensului și valorii umanului (*Person und Sache. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, *Phaenomenologica* 32, 1969).

¹⁷ H. Reiner, *Wertethik nicht mehr aktuell?* în „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1, 1976, p. 95.

¹⁸ M. Scheler, *Op. cit.*, p. 527—529. Este de menționat că o parte din problemele eticii este tratată de fenomenologi în antropologie. Această subliniază și mai mult importanța poziției omului în universul fenomenologic. Așa cum preciza D. V. Hildebrand, „valorile etice se leagă numai de persoane și nu de ceva apersonal”; „răspunsul la valoare” este „purător al valorii etice” numai întrucît este răspunsul persoanei (*Dietrich von Hildebrand*, în: *Philosophie in Selbstdarstellungen*, II, F. Meiner, Hamburg, 1975, p. 85, 99).

d. În cadrul eticii valorilor, M. Scheler a elaborat și o concepție asupra valorii persoanei, desprinzându-se de maniera abstract-metafizică a antropologismului modern, precum și de concepția raționalistă a omului ca „persoană rațională”.

El a inițiat printre primii (alături de Rickert și Plessner) un proiect de antropologie filosofică, înțelegând ca disciplină autonomă. Totodată, deși pe terenul idealismului „personalismului etic”, Scheler a pus probleme interesante ale modelului etic și ale sociologiei moralei, sociologiei cunoașterii și culturii în genere.

În concepția lui Scheler, natura omului relevă natura existenței și, de aceea, antropologia este baza ontologiei. Antropologia nu se poate îndepărta însă de axiologie, întrucât valoarea este ceea ce dă omului sens și semnificație. Căci între om și animal nu este, după Scheler, doar o deosebire de grad, ci una de esență.

Esența omului o constituie *spiritul*, al cărui centru este *persoana*. De aceea, precizează Scheler, *spiritul* (inclusiv cel divin) nu este prin el însuși principiu de realizare, nu are energie. În lucrarea *Poziția omului în cosmos* (1928), spiritul pierde puterea de creație: „spiritul ca atare este, sub forma sa pură, în mod original lipsit de orice «putere», de orice «forță», de orice «activitate»”¹⁹.

În raport cu un anumit autonomism al epocii, menținut din tradițiile idealismului clasic de neokantieni, Scheler sublinia valoarea nivelelor extraintelectuale și extraraționale, importanța tuturor factorilor ce țin de structura omului ca persoană, opunând totodată biologismului și tendințelor naturalizante punctul de vedere al unei abordări sociologice. El a argumentat pe larg ideea că „structurile spiritului” se explică „în mod istoric-genetic” în raport cu contextul social concret.

4. ALTE FORME. PROIECTE ȘI CONSTRUCȚII FENOMENOLOGICE ÎN ȘTIINȚELE UMANE

a. Trebuie precizat că termenul „fenomenologie” circulă și cu alte înțelesuri, dincolo de ceea ce se numește „școala fenomenologică”.

¹⁹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 8. Aufl., Franke Verlag, Bern und München, 1975, p. 57.

Așa cum spunea unul dintre reprezentanții mișcării fenomenologice în contemporaneitate, organizatorul unor „Arhive-Husserl” la Louvain, „sînt numeroși filosofi, psihologii, oamenii de știință, istoricii literaturii, care au adaptat acest *neologism husserlian* (subl. n.), fie pentru a desemna cutare sau cutare parte a cercetărilor lor, fie pentru a denumi unul sau altul dintre procedeele lor metodologice”¹.

După cum sublinia unul dintre reprezentanții școlii fenomenologice de la München, astăzi „există nu numai una, ci o multitudine de fenomenologii, obținute fiecare metodic prin indicarea temei «faptul însuși» (*der Sache selbst*), altfel așezată însă... Fenomenologia nu este o ramură, ci mai multe, ea nu este un sistem, ci o mișcare... ea nu urmează un concept, ci o cale”².

Încă demult, un alt fenomenolog avertiza împotriva tendinței de a reduce fenomenologia la forme ale gândirii tradiționale: „fenomenologia nu este o orientare ideatică închisă arhitectonic, estetic satisfăcută, ci o filosofie de lucru. Ea are în față o infinitate de opere de analiză, un orizont deschis al cercetărilor concrete”³.

b. Ideea unor „ramuri” în fenomenologie și prezența acestora într-o orientare pe ansamblu unitară s-a născut aproape concomitent cu fenomenologia însăși. Astfel, Max Scheler, legat de ceea ce s-a numit „fenomenologia de la München” și-a început activitatea teoretică sub semnul *Cercetărilor logice* ale lui Husserl, dar, încă din deceniul întâi al secolului nostru, el a conturat o cale proprie. Dar, așa cum s-a observat, „conceptul de fenomenologie a fost receptat mai întâi în înțelegerea lui husserliană. Husserl este

¹ H. L. Van Breda, *La Phénoménologie*, în: *Les grands courants de pensée mondiale contemporaine. Les tendances principales*, publicé sous la direction de F. Sciaccia, vol. I. Fischbacher—Morzorati, Paris—Milano, 1961, p. 403.

² H. Rombach, *Phänomenologia heute*, în vol. „*Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme*”, în: „*Phänomenologische Forschungen*”, hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung, Verlag Karl Alber, Freiburg—München, 1975, p. 30.

³ E. Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?* (1934), în vol. *Studien zur Phänomenologie: 1930—1939*. *Phaenomenologica* 21, M. Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 177.

gînditorul de la care «fenomenologia» secolului al XX-lea și-a primit identitatea și proeminența sa»⁴.

În acest context, fenomenologii înșiși au deosebit între fenomenologia lui Husserl, fenomenologia existențialistă a lui Heidegger și cea „ontologică” sau „realistă”, „fenomenologia de la München”.

Principală școală fenomenologică a fost întemeiată de E. Husserl la începutul veacului al XX-lea, într-un fel odată cu apariția în 1900—1901 a celebrei *Cercetări logice*.

Intrucît Husserl și elevii precum și continuatorii săi au pus accentul pe latura logică și metodologică a fenomenologiei, iar cei ai lui Scheler pe latura ontologică și dezvoltările în axiologie, etică, estetică etc., s-a afirmat cu timpul ceea ce s-a numit „opoziția Göttingen-München”, iar apoi, după trecerea lui Husserl la Freiburg (1916) și intensificarea activității cercului de la München (fără M. Scheler, care, începînd cu 1910, a funcționat la Göttingen și Berlin, apoi, din 1919, la Köln), „opoziția Freiburg-München”⁵.

Dincolo de această „opozitie” („antiteză”), se impune însă un „program”, ale cărui surse esențiale se află, indiferent de dezvoltările ulterioare, la Husserl.

În consecință putem menționa aici laolaltă numele principalilor fenomenologi în Germania: A. Pfänder (1870—1941); M. Geiger (1880—1938); A. Reinach; Joh. Daubert; Th. Conrad; M. Beck; O. Beck; D. von Hildebrand (1889—1977); H. Conrad-Martins (1888—1966); H. Plessner (n. 1892); W. Schapp; H. Lipps; F. Kaufmann; E. Stein; A. Gallinger; L. F. Clause; A. Metzger; W. Szilási; Th. Celms; G. Stern; H. Reiner; Fr. J. Brecht; L. Landgrebe (1902); E. Fink (1905—1975); H. Kuhn; R. Gladiator; E. A. Lallement; H. Brockard; B. Waldenfels; H. Krings; U. Claesges; P. Janssen;

⁴ E. W. Orth, *Husserl, Scheler, Heidegger. Eine Einführung in das Problem der philosophischen Komparatistik*, în: „Phänomenologische Forschungen”, 8/7, 1978, p. 21. Husserl, Scheler, Heidegger se înfățișează însă ca stadii de dezvoltare ale școlii lui Brentano. Acesta din urmă „deține funcția de precursor al unei orientări filosofice, care, în desfășurarea și determinarea ei a trecut mult dincolo de Brentano însuși” (*Ibidem*, p. 12).

⁵ E. Avé-Lallemant, *Die Antithese Freiburg—München in der Geschichte der Phänomenologie*, în vol.: *Die Münchener Phänomenologie, Phänomenologica* 65, M. Nijhoff, Den Haag, 1975, p. 19—38.

L. Eley; E. Marbach; H. U. Assemissen; G. Brand; H. Delius, P. Schwankl; E. W. Orth; G. Funke (n. 1914); K. Held; R. Boehm și alții.

În strinsă legătură cu fenomenologia germană s-au afirmat: R. Ingarden (1893—1970, Polonia); J. Seifert (Austria); H. Kunz și A. Métreau (Elveția); H. Spiegelberg (St. Louis, S.U.A.); K. Schumann (Belgia); St. Strasser (Olanda); A. Koyré și I. Héring (Franța); J. Patočka (Cehoslovacia); A. Gurwitsch (S.U.A.); A. Schütz (1899—1959); D. Cairns; M. S. Frings, P. Good și alții în S.U.A.

Dintre gânditorii mai reprezentativi ai școlii fenomenologice menționăm: în Franța: M. Merleau-Ponty (1908—1961); E. Levinas; G. Berger, P. Ricoeur (n. 1913); M. Dufrenne (n. 1910); S. Breton; P. Thévenaz; în Belgia: A. De Waelhens; în S.U.A.: M. Farber (n. 1901) și cercul de la Buffalo (New York); în Italia: E. Paci; S. Vannini-Rovighi; G. Lugarini.

O mențiune aparte pentru prezența fenomenologiei în spațiul cultural japonez: „Școala din Kyoto”, reprezentată de *Kitarō Nishida* (1870—1945), H. Tamaba, Baron Kuk, G. Miyake, K. Nishitani ș.a. Lucrarea lui Nishida *Studii despre bine* a apărut în 1911, atunci când Husserl își expunea programul „Filosofiei ca știință riguroasă”. Menționăm încă: „Institutul de cercetări fenomenologice” de la Belmont (Massachusetts, S.U.A.), care editează „Analecta Husserliana”, centru cu o bogată activitate de cercetare și cu multe manifestări internaționale (Menționăm că, între 11—14 iulie 1979 a avut loc, la Purdue University, West Lafayette, Indiana, S.U.A., al II-lea Congres al *Societății Internaționale de fenomenologie*⁶).

c. Principalele proiecte fenomenologice în științele umane se desfășoară la început în estetică, etică și axiologie. De fapt, Husserl însuși încercase (pe urmele lui Scheler, se pare) o întemeiere axiologică a eticii.

Este de menționat, în acest context, că, atât în estetică (Geiger, Ingarden, Dufrenne și alții), cât și în etică (Scheler), și apoi în metafizică (Fink, Funke) și antropologia filosofică (Plessner, Mer-

⁶ Pentru înțelegerea altor proiecte și construcții fenomenologice, vezi: A. I. Boboc, *Fenomenologia și științele umane*, p. 13—20; 78—85; 96—112. Prezentarea de față oferă doar o sinteză a dezvoltărilor menționate.

leau-Ponty), fenomenologii au adus contribuții remarcabile, cu deschideri spre analiza fenomenelor concrete ale creației și ale comportamentului uman. Ceea ce atrage atenția, în primul rând, este încercarea de a afla statutul obiectiv al disciplinelor amintite, propunând modele funcționale atât pentru obiectualitate (cîmpul obiectelor științei, cunoașterii și creației artistice), cît și pentru obiectivitate (valabilitatea acestora în raporturile intersubiective, în comunicare și în acțiune) și pentru omul ca atare (ființă concretă).

Intenționalitatea și „transcendența”, alături de sens și semnificație, constituie conceptele cardinale ale reconstrucției domeniilor teoretice pe baze fenomenologice. De aceea, un dinamism *sui-generis* este structural acestei reconstrucții, întregindu-se printr-o deschidere spre o ontologie a creației și a umanului. Într-un fel, fenomenologia se desfășoară tot mai mult în ontologie iar, pe alocuri, ontologia devine ontologism (totul se ontologizează).

O constantă pledoarie pentru perspectiva filosofică și pentru semnificația umană a științei și a cugetării însoțește amintitele proiecte, opunînd astfel pozitivismului epocii și tradițiilor speculative un nou stil de gîndire, marcat de îndemnul lui Husserl „*zu den Sachen selbst*”, dar și de cultul perspectivei teoretice și al valorilor umane. Într-un fel, ceea ce particularizează modalitățile de afirmare a umanului (creația, jocul, proiectul) devine, ca să-l parafrazăm pe E. Fink, „simbol al lumii”.

5. FENOMENOLOGIA ASTĂZI

a. Este semnificativ că în orientarea mai nouă a cercetărilor fenomenologice a luat o considerabilă amploare studiul temei: *fenomenologie și praxis*.

Remarcăm aici că Centrul Interuniversitar de la Dubrovnik (Iugoslavia) are ca temă: *Fenomenologie și marxism* și, cu participarea unor gînditori de seamă ai contemporaneității, marxști și nemarxști, oferă un prilej de confruntare de idei și clarificare a unor probleme ale științelor umane¹.

¹ Menționăm apariția la editura Suhrkamp, din Frankfurt a primelor trei volume din expunerile anilor 1975—77 la Dubrovnik, sub genericul: *Phänomenologie und Marxismus*: 1) *Konzepte und Methoden* (1977), 2) *Praktische Philosophie* (1977), *Sozialphilosophie* (1978).

Atrage atenția în acest dialog ideea valorii inegalabile a operei teoretice a lui Marx, valoare recunoscută chiar de gânditori nemarxiști. Astfel, după Broekman (Louvain), nu putem în nici un fel să nu acceptăm teza de sorginte marxistă: „ceea ce omul este, o arată numai istoria”; căci „marxismul și fenomenologia gîndesc în fond același om, un om determinat”, deși îl gîndesc „în două modalități diferite”².

Nu întîmplător, poate, unul dintre ultimele volume din seria *Phaenomenologica* poartă titlul: *Lumea omului — lumea filosofiei*. Căci „singularitatea «eului» și unicitatea lumii se află laolaltă într-o corelație indestructibilă”, omul neputînd să fie conceput fără raportare la lume și la istorie³.

„Dacă fenomenologia trebuie să fie filosofie transcendentă — scrie Landgrebe — atunci ea este, consecvent gîndită, teorie transcendentă a istoriei”; întrucît toate încercările de explicare în „teorie” pe care le oferă fenomenologia sînt „mai mult încercări de înțelegere a lumii, pentru a afla calea adevărată a vieții, a deduce din aceste teorii principiile practice ale acțiunii”, se poate spune că Husserl „voia să conceapă în cele din urmă fenomenologia sa transcendentă ca pe o «critică a vieții»”, nu o „critică a rațiunii”⁴.

Altfel spus, nu o înțelegere gnoseologistă a funcției majore a filosofiei, ci punerea în prim plan a valențelor aplicative ale acesteia, a rolului ei în raport cu viața și istoria. Căci „istoria este marele fapt al existenței absolute”⁵, calea spre înțelegerea existenței însăși.

² J. M. Broekman, *Sozialphilosophie in Phänomenologie und Marxismus*, hrsg. von B. Waldenfels, J. M. Broekman und A. Pažanin, in: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3: *Sozialphilosophie*, Suhrkamp, 1978, p. 13.

³ L. Landgrebe, *Philosophische Anthropologie — eine empirische Wissenschaft?*, in: *Die Welt des Menschen — die Welt der Philosophie*, *Phaenomenologica* 72, 1976, p. 17, 19.

⁴ L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte* in: *Phänomenologie und Praxis*, Alber, Freiburg—München, 1976, p. 17, 20.

⁵ *Ibidem*, p. 24. Istoricitatea constituie și astăzi obiect de studiu perseverent în cercetarea fenomenologică, ajungîndu-se pînă la ideea „istoricității subiectivității transcendente” (J. C. Morrisson: Husserl's „Crisis”: *Reflections on the Relationship of Philosophy and History*, in „*Philosophy and Phenomenological Research*”, vol. XXXVII, No. 3, 1977, p. 321 urm.).

Intemeietorul fenomenologiei nu vedea astfel o altă ieșire din subiectivismul modern decât prin acceptarea tezei că „monadele” (eurile) „au ferestre”, adică comunică în planul vieții și al istoriei, al lumii istorice ca atare. Landgrebe pune în lumină un Husserl la care ne așteptam cel mai puțin după studiile ample asupra „subiectivității transcendente”.

b. În ultimele demersuri ale fenomenologilor, îndeosebi ale celor legați de Cercul de la Köln, se pune cu și mai mare acuitate problema unei teorii a vieții sociale.

Teoria husserliană a „intersubiectivității” — scria Eley, presupune că „interacțiunea practică a oamenilor s-a dizolvat în interacțiunea socială a acțiunilor interpersonale”⁶.

Dificultatea — preciza Landgrebe — ține de determinarea conceptului de „societate”, de răspunsul la întrebarea: „ce este societatea?”, întrebare pe care nu și-o pun științele naturii și nici „științele sociale particulare”, atunci când este vorba de determinarea obiectului lor (natura, economia, politica etc.); pornind însă de la conceptul de „lume a vieții” și de la „fenomenologia transcendentă” ca atare, se poate ajunge la soluție⁷. Căci în spirit fenomenologic: „tot ceea ce este omul, o datorează societății”, deși nu trebuie să uităm „individul ca premisă pentru existența societății”⁸.

Punind în evidență „condițiile prefigurate” în conceptul de „lume a vieții”, Landgrebe accentuează asupra importanței acțiunii.

Aici — scrie el — „tematica transcendentă-filosofică este nu numai dezvoltată, ci și adâncită. Căci ea este raportată nu numai la condițiile *a priori* ale posibilității cunoașterii, ci, în primul rând, la condițiile *a priori* ale posibilității acțiunii. Cunoașterea însăși este o modalitate a acțiunii... practică a lumii vieții, deoarece numai pornind de la interesele acesteia iese la iveală practica cunoașterii științifice”⁹.

⁶ L. Eley, *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*, Rombach-Freiburg, 1972, p. 23, 24.

⁷ L. Landgrebe, *Der Streit um die philosophischen Grundlagen der Gesellschaftstheorie*, Westdeutscher Verlag, 1975, p. 13, 15.

⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹ *Ibidem*, p. 14.

c. Proiectul husserlian al filosofiei se desfășoară în principal pe terenul logico-gnoseologic și parțial semantic, anunțând însă o ontologie, în sens fenomenologic, dar nu o metafizică, în sens de teorie despre un „transcendent” dat.

Este vorba de ontologia „lumii vieții”, care nu părăsește însă punctul de vedere al fenomenologiei ca metodă.

În acest sens, cercul de la Köln păstrează „cercetarea transcendent-fenomenologică” (de fapt, husserlianismul ca atare), în opoziție la început cu ontologismul „fenomenologiei de la München” și apoi cu dezvoltările aduse de E. Fink, E. Levinas, Merleau-Ponty (orientate preponderent spre înțelegerea fenomenologiei ca metafizică).

Deși cu alte țeluri constructive (spre o „fenomenologie materialistă”), și M. Farber (Buffalo) rămîne la înțelegerea fenomenologiei ca metodă deschisă spre ontologie.

„O fenomenologie neinterpretată și revăzută sub un unghi critic — scrie el — poate fi subordonată metodologiei generale și cunoașterii organizată logic ca tip special de cunoaștere”; „fenomenologia are o funcție particulară, întrucît este un instrument de lucru, cu meritele și limitele proprii ei”, care-și apropie „o ontologie ce justifică faptele conduitei și cunoașterii umane” și pentru care „termenul materialism pare preferabil”¹⁰.

Este dată însă și posibilitatea „metafizicii”, corectată prin criticism și noua filosofie transcendentă — fenomenologia. Căci, așa cum a precizat Funke, „fenomenul” fenomenologiei este tot ceea ce poate sesiza conștiința; în spatele lui nu se află nimic transcendent, nimic supraexistent și ca atare fenomenologia se bazează pe primatul conștiinței, este „fenomenologie transcendentă”, știință a prezentului”¹¹.

Desigur, tocmai accentul pe *prezent* constituie punctul de despărțire a fenomenologiei de orice filosofie a datului și totodată

¹⁰ M. Farber, *On the Philosopher's Individual Testimony as the Authentic Form of Thought*, în: *Philosophers on Their Own Work*, Vol. I, Verlag Herbert Lang, Bern u. Frankfurt am Main, 1975, p. 44, 47, 51. Autorul a dezvoltat ideea acestei deschideri a fenomenologiei ca metodă și cu alte prilejuri. Semnificativă este, credem, lucrarea: *Basic Issues of Philosophy: Experience, Reality and Human Values*, New York, 1968, în care Farber scrie: „cîmpul filosofiei se caracterizează prin universalitatea aplicării ei și prin interesul de a înțelege conceptele ultime ale cunoașterii” (p. 14).

¹¹ G. Funke, *Phänomenologie-Metaphysik oder Methode?*, Bouvier, Bonn, 1967, p. 59.

al unei dialectici imanente „constituiri” (de care am vorbit mai sus).

După aceste considerații, fenomenologia rămîne în principal o metodă și se instituie astfel în sensul propriu un husserlianism, continuat în contemporaneitate, care este, se pare, cel mai de perspectivă într-o valorificare a creației teoretice a orientării întemeiată de Husserl.

În paralel ființează însă, începînd cu „fenomenologia de la München”, o orientare ontologică, de fapt diverse ontologii, cu încercări de reconstrucție a metafizicii (filosofiei) însăși în funcție de o ontologie fenomenologică.

Husserl însuși a simțit nevoia să se raporteze la punctul de vedere al orientării legate în principal de numele lui Pfänder.

Așa cum s-a precizat, „fenomenologia de la München” nu are dreptul, după Husserl, să se numească „fenomenologie” (în sens husserlian); ea constituie mai mult opusul „filosofiei fenomenologice” și, „ca negație a filosofiei”, nu admite „funcția fundamentală a subiectivității” și nici „idealismul transcendențial”¹².

Ideea de fenomenologie ca metafizică (filosofie a realului și nu doar a conștiinței, adică nu numai ca „filosofie transcendențială”) rămîne o temă deschisă în mișcarea fenomenologică și ea a afectat și climatul de la Freiburg, așa cum o mărturisește creația lui Heidegger (care iese din fenomenologie) și, în paralel, a lui E. Fink (situat, cumva între Husserl și Heidegger, între fenomenologie și existențialism).

Dacă pentru primul „metafizica” se axează pe o ontologie a „existentului uman” (a umanului, de fapt), pentru cel de-al doilea o „metafizică a morții” este „tema cea mai de seamă a filosofiei”, întrucît „moartea privește întreaga comportare a omului în raport cu existența, adevărul și lumea”¹³.

¹² K. Schumann, *Die Dialektik der Phänomenologie, I: Husserl über Pfänder*, Phaenomenologica 56, 1973, p. 2. Opoziția lui Husserl este exprimată clar într-o scrisoare din iunie 1935, către Herbert Spiegelberg (adept al lui Pfänder, inițiator apoi al Congresului fenomenologic de la München, 1971): „toate scrierile școlii müncheneze, ale celei pfänderiene, nu le socotesc ca aparținînd fenomenologiei”, „ar fi păcat dacă și dv., ca și unii fenomenologi din vechea perioadă, v-ați împodmoli într-un ontologism și realism” (*Ibidem*, p. 3, 4, 76).

Diferența o constituie deci ontologismul și „realismul”, care, pe un alt plan a fost favorabil cercetărilor axiologice.

¹³ E. Fink, *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 9.

d. O întoarcere spre „metafizică” (filosofie a temeiurilor ultime) este astfel caracteristică mișcării fenomenologice. Anunțată încă de Husserl, această reorientare a gândirii (opusă idealismului psihologic și celui logico-gnoseologic) trece printr-o desfășurare de la studiul conștiinței (într-o fenomenologie) la studiul existenței (într-o ontologie) și a existentului (și comportamentului) uman, sursa și temeiul ultim al valabilității și valorii, un existent exemplar, a cărui prezență anunță totul: lumea, adevărul, frumosul și binele.

În acest context, menționăm elaborările „Școlii de la Kyoto”, în particular ale lui Kitarō Nishida, care nu s-a mărginit la prezentarea operei lui Husserl în Japonia, ci s-a menținut și la „distanță critică” de ea, asimilînd-o pe fondul tradiției spirituale a Asiei de est, respectiv budismului¹⁴. Deși a cultivat, ca și Husserl, matematicile și logica, lui Nishida „îi lipsește metodologia formată conștient, așa cum este reducția fenomenologică a lui Husserl. De aceea, experiența pură este presupusă de la început ca esență metafizică... la Nishida, conștiința ca atare este existența adevărată... La Nishida, conștiința Sinelui (*of the Self*) este mai importantă decît intenționalitatea (conștiința a ceva)”¹⁵.

Fuziunea fenomenologiei cu tradițiile unei „metafizici” spiritualiste este de necontestat; „Școala de la Kyoto” dă fenomenologiei însă o orientare condiționată nu numai de tradiția budistă, ci, așa cum a arătat-o prezența japoneză la Congresul al 16-lea Mondial de Filosofie de la Düsseldorf¹⁶, și de asimilarea tematicii heideggeriene.

De fapt, prezența orientării date de Heidegger fenomenologiei se poate constata (și s-a simțit și la amintitul congres) și în activitatea cunoscutului: *The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning* (Belmont, S.U.A.)¹⁷.

¹⁴ Tadashi Ogawa, *The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology*, în: *Analecta Husserliana*, Vol. VIII, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1968, p. 207, 208.

¹⁵ *Ibidem*, p. 219.

¹⁶ A reținut atenția faptul că expunerea ce a constituit baza discuțiilor în sedința din 27. 08. 1978 a fost ținută de Kōichi Tsujimura (Kyoto), pe tema: *Heideggers Weltfrage in ostasiatischer Sicht*.

¹⁷ Așa cum se precizează în: *Phenomenology Information Bulletin*, Vol. 2, October 1978, publicat de institutul amintit, „viața fenomenologică” din S.U.A., Italia, Polonia, R.F.G., Egipt, Elveția, Anglia cunoaște o resemnificare prin Heidegger și Ricoeur a unor concepte fenomenologice (vezi, p. 65—83).

Orientarea studiilor fenomenologice spre „fenomenologiile posthusserliene” (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Rombach, Ricoeur) a fost subliniată îndeosebi de cercetători japonezi¹⁸, iar asociația fenomenologică principală din S.U.A. se cheamă: *The Society for Existentialism and Phenomenology*.

Oricum, caracteristica momentului actual al fenomenologiei o constituie ieșirea din matca husserlianismului timpuriu, și chiar a husserlianismului ca atare, și deschiderea spre alte orizonturi ale gândirii și acțiunii.

Rezultă astfel ceva mai puțin de așteptat din premisele esențiale ale fenomenologiei, și cu aceasta orientarea întemeiată de Husserl se înscrie pe direcția căutărilor și a aflării omului.

Intr-un sens mai precis, așa cum spunea cîndva Landgrebe, fenomenologia „și-a amintit de ceea ce fusese uitat în explicația modernă a omului”¹⁹, de omul concret, înțeles nu numai ca subiect cunoscător, ci ca om total, unitate a raționalității, sentimentului și voinței, a cunoașterii și a acțiunii.

În contextul aspirațiilor spre înnoire și deschidere, reprezentanții punctului de vedere fenomenologic (în sens larg, cuprinzînd, dincolo de husserlieni, și orientarea dată de Heidegger fenomenologiei) au fost prezenți la Düsseldorf în mai mare măsură decît alte orientări. Este semnificativ că, dincolo de exegeza asupra textelor husserliene — nota dominantă în cercetările cunoscutei: *International Husserl and Phenomenological Research Society* (îndeosebi în gruparea de la Belmont, Massachussets, S.U.A.) s-au afirmat: a) preocuparea de înnoire a fenomenologiei prin procedeele analitice și ale teoriei științei (C. A. van Peursen, Olanda); b) unitatea dintre fenomenologie și hermeneutică și deschiderea fenomenologiei spre problematica culturii (P. Ricoeur, Franța); c) deschiderea fenomenologiei spre dialectică și, parțial, istorism (St. Strasser, Olanda).

De fapt, Ricoeur însuși, în conferința *Procesul metaforic al cunoașterii, imaginației și sensibilității* (prezentată în ședința Institutului internațional de înalte studii fenomenologice, cu tema:

¹⁸ Joshihiro Nitta, *Phenomenology*, Tokyo, 1978; *Japanese Phenomenology*, ed. by Yoshihiro Nitta and Hirotaiko Tatematsu, în: *Analecta Husserliana*, Vol., VIII, 1978.

¹⁹ L. Landgrebe, *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart*, în: *Husserl und das Denken der Neuzeit*, p. 222.

Natura, omul și lumile posibile), a evidențiat consubstanțialitatea dintre fenomenologie și hermeneutică și dintre hermeneutică și ontologia umanului și a culturii. Ideea „lumilor posibile”, prezentă în studiile logicii de la Leibniz la Carnap, reapare în contextul fenomenologiei tocmai cu semnificația majoră de „deschidere” a lumii și a științei actuale, a însăși creativității umane.

O mențiune aparte pentru acțiunea fenomenologiei în spațiul cultural japonez, îndeosebi în forma elaborării ei heideggeriene, orientarea inițiată de Husserl a condus la intensificarea preocupărilor pentru sfera socialului și umanului.

Este de reținut că una dintre cele mai bogate laturi ale informării (prospecte, cataloage, materiale multiplicat, cărți în expoziția Congresului) cuprindea cercetări fenomenologice și de deschidere a acestora spre alte orizonturi, mai ales spre lumea actuală și problematica ei majoră.²⁰

NOTĂ FINALĂ

Înlesnirile produse de fenomenologie într-o înțelegere dialectică a „Eului” și a „lumii” se leagă în mod mai fundamental de acceptarea „intersubiectivității” și, într-un plan mai larg, a „lumii vieții”, ceea ce produce o parțială ieșire din matca „idealismului transcendent” clasic (de fapt, kantian) și o deschidere spre realismul „prezenței” lumii.

Deși într-o formă încă neclară, blocată de un conglomerat de „tehnici” fenomenologice, se evidențiază aici un mare adevăr: că „lumea” (chiar „lumea celuilalt”) este o „prezență”, își dezvăluie un sens numai dacă intră în acțiune existentul exemplar care este omul, singurul care se afirmă în primul rând ca *subiectivitate* și, implicit, ca „fondator” în ordinea explicației și a înțelegerii în di-

²⁰ Pentru o mai largă cunoaștere a confruntărilor de idei la congresul menționat a se vedea: a) *Po marginea celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie*, în „Revista de filosofie” nr. 6, 1978 (relatări ale unor participanți: I. Tudosescu; Călina Mare; Al. Boboc; Al. Tănase; I. Pârvu; C. Popa; L. Grünberg; b) *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne* (din comunicările prezentate la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie, 27 august — 2 septembrie 1978), Caiet documentar nr. 3, 1979 (editat de: Academia „Ștefan Gheorghiu”, Universitatea București; Institutul de filosofie, Colectiv de redacție: Al. Boboc; I. Florea; L. Grünberg; I. Pârvu).

recția asigurării unui echilibru între cunoaștere și acțiune. Căci tocmai întrucât *subiectivitatea* poate fi mai mult decât psihologică (personală), poate fi „originară” (transcendentală), ea angajează conștiința temporalității și, ca urmare, inteligibilitatea a ceea ce este și valorează.

Cu aceasta, *fenomenologia* se înscrie pe traiectoria *dialecticii* și a istorismului (ca principiu al dialecticii, nu ca „istoricism”, cum l-a criticat Husserl). Raporturile dintre *fenomenologie* și *dialectică* sînt astfel de *complementaritate*, nu de excludere, cu condiția însă ca prima să-și înfrîneze pretenția la universalitate (metodă a însăși filosofiei), iar cea de-a doua să aibă conștiința limitelor ei pe linia operaționalității, a funcționalității ei concrete.

INCHEIERE

Consacrată în principal analizei unora dintre cele mai importante și mai influente orientări și tendințe ale filosofiei nemarxiste contemporane, lucrarea de față încearcă să fie totodată o sinteză a unei considerabile experiențe a cugetării și o introducere în studierea și evaluarea acesteia. Pornind de la premisa că istoria gândirii este în esență o istorie a problemelor și conceptelor și a constituirii domeniilor teoretico-filosofice ca parte integrantă a creației culturale și a practicii social-istorice, am procedat, prin forța lucrurilor (în condițiile complexității fenomenului abordat) la o delimitare a materiei de studiu în funcție de semnificația istorică și de acțiunea astăzi a unor gânditori de seamă și a unor lucrări fundamentale.

Sub genericul: *probleme fundamentale la marii filosofi* oferim deci o încercare de abordare critică, de dialog și confruntare cu soluții și puneri de probleme ce se înscriu în principiu pe traiectoria căutărilor, a năzuinței spre veritabile împliniri în sfera valorilor teoretice. Tocmai de aceea nu ne-a preocupat gândul unor expuneri exhaustive, nici al unor cvasimonografieri a curentelor și operelor principale, ci intenția vădită de a introduce treptat, metodic cititorul mai puțin avizat în cunoașterea acestora și în aflarea unor criterii de apreciere cu nuanță și spirit de discernământ.

Una dintre concluziile mai importante ce rezultă din cercetarea anterioară este că gânditorii studiați au fost, în măsură diferită, bineînțeles, participanți la proiectarea domeniilor noi ale filosofiei și la resemnificarea domeniilor devenite deja tradiționale, pregătind ceea ce, pe bună dreptate, s-a numit o „reconstrucție în filosofie”. Dată fiind nota idealist-eclectică, structurală principalelor soluții ivite în cîmpul filosofiei nemarxiste, reconsiderarea demersului teoretico-filosofic și evidențierea componentelor specificității lui rămîne cel mai adesea parțială, uneori numai un deziderat, nu-și află o împlinire ca atare.

De aici și prezența, uneori în forme acute, a fenomenului de criză, care afectează nu numai soluțiile (marcate, în multe cazuri, de nota reducționismului), ci și sfera căutărilor și a punerii problemelor, adică latura prin care concepțiile nemarxiste nu sînt numai expresia crizei idealismului filosofic, ci și a unei crize de creștere. De fapt, după cum am văzut, nu puține sînt încercările de ieșire din matca idealismului, de părăsire a reducționismului (logicit, normativist, spiritualist, biologit, esențialist etc.) și de îndreptare spre alte orizonturi, mai legate (uneori chiar convergente) cu spiritul dialecticii, cu istorismul.

Această stare de fapt determină, evident, și o specializare și diferențiere a actului critic, ale cărui încheieri nu trebuie să fie negativiste, ci evaluative și integratoare de înfăptuiri valorice, de sugestii, puneri de probleme și deschideri.

Fără o asemenea atitudine, critica ar izola gîndirea materialist-dialectică de contextul marilor confruntări de idei din epoca noastră și ar oferi un tablou nu numai simplificat, ci și neveridic al universului creației ideatice contemporane. Căci trebuie văzută și măsură în care 1) „nimeni nu începe cu propria sa gîndire” (cum spunea N. Hartmann), și 2) angajarea gîndirii marxiste în dialogul cu alte filosofii transformă critica filosofică într-o modalitate de afirmare a creativității și de inserție a noului în cîmpul teoriei.

Cu mărturisirea deschisă că elaborările de mai sus nu aspiră la a fi altceva decît mijloace ajutătoare în studiul filosofiilor și a modalităților de filosofare, o încercare de a trezi interesul pentru ceea ce este nu numai căutare, ci și împlinire valorică în cugetarea secolului al XX-lea, anunțăm că au mai rămas încă multe de făcut, nu numai în realizarea programului unei a doua părți a lucrării de față, ci chiar în îmbunătățirea analizelor de mai sus. Dar, în loc de orice încheiere, poate ar fi mai bine să-l ascultăm pe Bacon de Verulam: *De nobis ipsis silemus (Instauratio magna. Praefatio)*.